# PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

JULIO-SEPTIEMBRE
NUM. 51 1957 VOL. 13
MADRID

# SUMARIO

Págs.

Hacia la unidad de la escolástica, por *Pedro García Asensio, S. I.* 263

La certeza moral, su naturaleza y sus grados, por *Juan Roig Gironella, S. I.* ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 297

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Las especies eucarísticas y las teorías físicas modernas, por *Antonio Dúe, S. I.* ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 347

Donoso Cortés de nuevo en Francia, por *Carlos Valverde, S. I.* 352

Psicología y religión en Jung (comentando un libro), por *Alejandro Roldán, S. I.* ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 356

BIBLIOGRAFÍA.

LIBROS.

*E. Rosenthal*: Averroes'Commentary on Plato's Republic.—*J. Nuttin*: Psicoanálisis y concepción espiritualista del hombre.—*F. Van Steenberghen*: Epistemologia.—*Teofrasto*: Los caracteres morales.—*O. Karrer*: Das religiose in der Menscheit und das Christentum.—*M. Menéndez Pelayo*: La Filosofía española.—*Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*. Vol. XXII.—*F. Piemontese*: L'intelligenza nell'arte.—*R. Jolivet*: Le Dieu des Philosophes et des Savants.—*L. de Raeymaeker*: Introducción a la filosofía.—*F. de Abárzuza*: Manuale Theologiae dogmaticae.—*B. Redondo*: Las tres rocas de la humanidad.—*E. Sottiaux*: Gabriel Marcel, philosophe et dramaturgue.—*A. G. Olsen*: Tres clases de introducción a la filosofía de la naturaleza.—*E. Zampetti*: Bibliografia ragionata delle reviste italiane del 1900 al 1955.—*J. Chaix-Ruy*: Saint Augustin.—*J. Chaix-Ruy*: Ernest Renan.—*R. Cuadrado Alvarez*: Análisis de la objetivación ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 361

REVISTAS.

Introducción a la filosofía, Criteriología, Filosofía de las ciencias, Metafísica, Teología natural ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 378

CRÓNICA ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 391

Libros recibidos ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 393

## DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Loyola (Guipúzcoa) *J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*N. González Caminero, S. J.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*S. Gomez Nogales, S. J.*, de la Facultad de Alcalá de Henares (Madrid).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc.

**L. Salcedo, S. J.—Apartado 6046. Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).**

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1957:

| | |
|---|---|
| España ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 120 ptas. |
| Extranjero ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 4 dól. |
| Número suelto ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 35 ptas. |
| Número atrasado ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 40 ptas. |

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

**Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8,001.—Madrid.**

# HACIA LA UNIDAD DE LA ESCOLASTICA

## A) Señalando un mal crónico.

En el seno de Escolástica palpita una antinomia: En el polo positivo vendría escrito: Todo entendimiento se doblega por necesidad ante la verdad evidente. En el polo negativo: Tienen unos en ocasiones por verdad intrínsecamente evidente lo que para otros es intrínsecamente falso.

Ese es, quizá, el peor mal que sufrimos en la Escolástica. Es un mal molesto, que ni llega a matarnos, porque estamos todos injertados en la vid inmortal de la Iglesia, ni nos deja desplegar las inmensas posibilidades de vitalismo que pujan por brotar de los fecundos principios escolásticos.

El mal es ya crónico. Pero hoy se recrudece. Revistas científicas de todos los matices tienen puerta franca en nuestras bibliotecas y salas de estudio. Congresos, semanas de Filosofía, cursillos, bienios son un continuo careo entre opiniones vivas de carne y hueso. Ya no es una solitaria cita desgajada el portavoz único de una teoría adversa. Ya no son gruesos volúmenes alineados a ras de suelo en polvorientos plúteos los únicos intérpretes muertos del sentir de otras escuelas.

El mal es ya crónico. Pero hoy retoña con nueva pujanza como efecto de una convivencia forzosamente más universal.

Ojalá veamos pronto el día en que la misma antinomia, abriéndose por sí sola como fruto en sazón, se nos entregue superada en armoniosa síntesis.

## B) Hacia la superación de la antinomia: Causas insuficientes.

El entendimiento se doblega por necesidad ante lo evidente, era la tesis. Y la antítesis: Este entendimiento ve, a veces, como evidente lo que otro tiene por absurdo.

No necesitamos testimonios ni ejemplos. Bástanos cerrar unos segundos los ojos y soltar la sinceridad de nuestro yo para consigo mismo: esencia y existencia, universales, relación, modos de analogía..., ¡cuántas proposiciones con el rótulo oficial de "más probable"! Pero que mi conciencia, en su sincera soledad, clasifica como "intrínsecamente cierta".

Mi entendimiento estima como intrínsecamente cierto lo que para otros muchos resulta intrínsecamente falso, ¡a pesar de que todo entendimiento se doblega necesariamente ante lo verdadero! Esta es nuestra enfermedad, que urge sanar so pena de caer en el escepticismo. Se nos impone la búsqueda de la razón de esta sinrazón.

## § I. *En la periferia de nuestro yo.*

Un primer justificante obvio, que yo—y tantos otros—hemos invocado a veces, es el "*hábito religioso*". Escuela dominicana, escuela franciscana, jesuítica. Tres moldes de pensar según tres hábitos de vestir.

Resulta extraño, pero las coincidencias sobrepasan el número tope permitido al azar. Ahí está el fenómeno científicamente constatable.

Será el ambiente, educación, profesores, tal vez cierta clase de filtro subconsciente que ayuda sin que lo advirtamos a una especie de clausura intelectual para toda idea extraña. Acaso el influjo imponderable de nuestra tradición de familia religiosa, o mejor, y es lo más probable, todo ello de consuno. El hecho real, consistente y macizo es que cada sistema escolástico viste uniforme distinto.

*Con todo*, y por más coincidencias que confluyan, seguimos creyendo que el hábito de tela no hace al monje, y menos aún en su matiz científico. De hecho, la Historia nos presenta a personalidades intelectualmente poderosas que han trazado caminos propios por donde otras les siguieron después. En todo caso mis ideas no pueden quedar aprisionadas por cercos materiales. Mis opiniones se fraguan en el santuario de una conciencia donde la clausura se ha levantado para todos por igual, y donde mi propio yo queda erigido árbitro sin más cánones que la evidencia.

En la ciudadela inabordable del propio yo, donde nadie me espía, mis ideas me susurran al oído que no comprenden la distinción formal "ex natura rei", que no conciben la distinción real entre esencia y existencia...

No es el hábito que cubre nuestro cuerpo la causa formal de nuestro pensar. *Ni lo es* tampoco el *cerco disciplinar* con que las Ordenes reli-

giosas hayan podido a veces coartar la libertad de expresión en sus súbditos por motivos justos y nobles.

Una obligación de defender algo intrínsecamente falso ni hubiera sido jamás impuesto a toda una Orden religiosa, ni hubiera podido perseverar—admitida en hipótesis una alucinación transitoria—, contra la corriente natural de las cosas.

La antinomia continúa intacta. Persiste pujante en todo su vigor. Prescindiendo del hábito religioso, por encima de toda disposición disciplinar, más allá del alcance de sus propios afectos, antipatías, patria, educación, costumbres, sostienen unos como intrínsecamente cierto lo que para otros resulta evidentemente absurdo.

No es nuestro intento el detenernos en estas ni en otras razones generalmente alegadas como salida al conflicto que nos ocupa. Las juzgamos *válidas*. Pero *insuficientes*. Nada meramente *extrínseco* al pensar logra resolver por completo la crisis. No es éste asunto baladí que resbala por la periferia de nuestro cuerpo. Es más bien cuña pertinaz que se adentra por las raíces mismas de donde se nutre nuestra vida intelectual. Es la naturaleza misma de nuestro pensamiento la que ha caído presa de las garras de la antinomia. El enfermo es mi propio entendimiento. Y sólo en un entendimiento enfermo pueden hacer mella la educación, afectos, costumbres, patria... y desintegrarlo en opiniones opuestas. No basta sanear el ambiente, mientras el mal quede enquistado en el propio enfermo. Urge auscultar nuestra misma vida intelectual.

## § II. *Adentrándonos en nuestro entendimiento.*

Mis ideas se suceden. El nacimiento de una exige, como impuesto de entrada la muerte de la anterior. Mis ideas son temporalmente incompenetrables. Cada una se yergue sobre el pedestal que abandonara la precedente. Si atiendo a A descuido a B. Y si persisto en aprisionar a ambas con una sola mirada, debo despojarlas de sus notas propias y hacer de lo común a ellas un único objeto de mi concepto.

Tiempo y espacio. Por ende, sucesión. Por ende, partes. No podemos ubicarnos simultáneamente en las múltiples y complejas estribaciones de la realidad. Los Pirineos serán siempre suaves vertientes para las aguas de Gerona y abruptos precipicios para el Segre o el Noguera. Vistas parciales. Un continuo volver la cabeza de aquí para allá. Pequeñez. *Limitación*. ¿No nacerá de nuestra *imperfección intelectual* la

verdadera causa de nuestra incomprensión? *Sin duda.* Pero no basta *cualquier* imperfección.

Una *mera* imperfección de nuestro intelecto no parece justificar la *positiva evidencia* con que se nos manifiesta el error de la posición contraria. A un cántabro que se queje del frío y humedad de su patria hispánica le basta descender a las secas y cálidas llanuras andaluzas: tal es el caso frecuente en tantos asuntos morales o quehaceres de la vida corriente que carecen de evidencia. Nos basta en ellos ubicarnos en distintos puntos de mira para enriquecernos con la comprensión de la opinión ajena y respetarla como digna de más o menos estima.

Pero en cuestiones metafísicas le hace daño al suarista el colocarse bajo el ángulo de Escoto. Cuanto más mira desde allí la realidad, más absurda le parece. Es el cántabro que, para salir de dudas, se persona en Andalucía, y allí, con sus propios ojos siguiera viendo montañas y nieblas. ¡Difícil sería ya persuadirle de que en España quema el sol!

El tomista—y también nosotros suaristas—, hemos hojeado los autores franciscanos. Sus escritos nos han llevado a sus aulas. Hemos escuchado atentos, y un tanto nerviosos, sus razonamientos. Nos hemos colocado en su mismo punto de vista... Y el resultado ha sido funesto. Hemos palpado que la razón es nuestra: Si las últimas diferencias no son "ens", no podrán ellas distinguir los seres. Lo que nada es, nada hace. Todo sería un único o indiferenciado ser.

Pero también el humilde franciscano nos ha devuelto la visita. Y nos ha oído atentamente. También él ha intentado revestirse de nuestra toga. Inútil. Si las últimas diferencias son "ens", y el "ens" es común a todos, luego nada existe que no sea "ens", nada existe que no sea común. No existen las diferencias. No hay seres, en plural. Todo sería un único e indiferenciado ser. *Nótese:* La misma e idéntica conclusión que a él le habíamos nosotros achacado.

*Y la antimonia continúa intacta.* Quizá peor. Porque el remedio aplicado ha tenido efectos fatales. Al escudriñar de cerca la posición ajena, sus defectos han tomado la forma de absurdos monstruosos. Y cada cual vuelve a su casa con la íntima persuasión de que "todos ellos" se equivocan.

La llamada incomprensión no es incomprensión. *Es positiva evidencia* del error ajeno. Y *es positiva evidencia* de la verdad propia. Contra tales evidencias nada puede la buena voluntad.

*Con todo,* nadie se resigna a caer rendido en los brazos inciertos del escepticismo. Preferimos horadar las entrañas de nuestro propio pensar en búsqueda del milagro. Hemos ya localizado al mal en nuestro

modo imperfecto de pensar. Si un primer sondeo no ha dado resultados satisfactorios, se impone con urgencia—la importancia del asunto lo merece—el recurrir a un nuevo sondeo más profundo. Hay que abrir y poner al descubierto el funcionamiento más íntimo de nuestro mecanismo cognoscitivo.

## C) Superación de la antinomia.

§ I. *Un hecho: El lastre de lo concreto en nuestro salto a lo metaconcreto.*

Discute la Escolástica sobre el objeto propio de nuestro pensamiento humano: Si es la quididad universal, o también el "quid" concreto del cuerpo sensible; si desciendo del universal al concreto o subo de éste a aquél; si penetro en la sustancia antes o después que en el accidente... Como islote entre tantas discusiones se alza un pedazo de tierra firme donde todos descansamos. Es éste:

El concepto humano, sea porque espiritualiza cuanto de corpóreo cae bajo su órbita, o sea por su función universalizante, es por esencia *abstractivo*. Su actividad se centra en desmaterializar cuanto toca. Y pensamos mucho abstractamente. De una u otra forma, lo abstracto es el salvoconducto obligado para nuestro pensar metafísico. Tenemos que pensar, mientras vivamos en carne, abstractamente. Es el único sendero que lleva a los hombres a las cumbres de la metafísica. Sobre ello, la experiencia propia y ajena nos tacha toda vacilación posible.

Pero, una sencilla pregunta. ¿Permanecemos siempre fieles a nuestro pensar abstracto? En forma disyuntiva: ¿Pensamos abstractamente los objetos abstraídos por nuestras abstracciones, o los seudointuimos quizá, arrastrados por la ley del mínimo esfuerzo?

Exigía Platón al filósofo la renuncia a la poesía. Nuestros neófitos pensadores se esfuerzan por dejar el mundo sensible de la imaginación a las puertas de las Súmulas. Nosotros mismos, los llamados filósofos profesionales, anatematizamos a veces contra la imaginación cuando nos urge el escabullirnos de los aprietos de alguna contradicción aparente. Y clamamos entonces muy alto que lo abstracto rompe los moldes de la imagen [1].

[1] En otros sistemas, el peligro de la imagen es patente. En la Escolástica—contrapuestos imagen y pensamiento—el peligro no viene al descubierto. Sería demasiado

Pero... la práctica es muy difícil. Tal vez nos libramos del influjo pernicioso de una imagen *visual*. De hecho, fácilmente nos quedamos en una imagen auditiva, en el eco interno de la palabra pensada. Y tampoco la imagen auditiva encaja bien con lo abstracto. Lo abstracto rompe los moldes de *toda* imagen. Lo abstracto—nos referimos, por ahora, para evitar discusiones, a lo abstracto *universal*—debe romper los moldes de todo lo concreto, sea material o *espiritual*. Mientras lo concreto, por el mero hecho de serlo, rehuye la identificación con cualquier otro ser concreto, lo universal—uno en muchos—tolera la identificación simultánea con diversos individuos concretos. Luego *mi* concepto "hombre", por lo que tiene de entidad espiritual *concreta*, no es el concepto "hombre" que pueda bullir en la mente de cualquier otro ser pensante. No está, por tanto, en la espiritualidad la razón *formal* de la universalidad. No basta, de suyo, el ser concepto para poder ser referido a muchos individuos por *identidad*. La *mera* reducción de imágenes semejantes a un *concepto único* no es abstracción universalizante. Aunque más de una vez—hemos de confesarlo—la solución al problema de los universales parece apoyarse en la hipótesis de que la materia fuese el único obstáculo para lo universal. Algunos, con perfecta lógica, dejan la multiplicidad en los individuos materiales y alzan la unidad *universal* al plano de lo *espiritual*. Todo claro. Demasiado claro para ser la respuesta a un enigma tan viejo como la misma filosofía. Demasiado claro... porque se ha orillado momentáneamente el problema. Mejor diríamos, se lo ha hecho extensivo a otras zonas.

En efecto: El concepto "hombre" que Juan y Pedro y cada ser inteligente pueda mentalmente proferir es *entitativamente* distinto. A la vez, ese mismo concepto "hombre" debe ser en *algún sentido* "uno" e idéntico para todos los tiempos y para todo ser racional. De lo contrario, la ciencia humana y los principios filosóficos carecerían de esa inmutabilidad que les hace valederos para *todo* ser inteligente, y cada inteligencia podría formularse sus propias leyes sujetivas, quizá inmutables, pero siempre distintas de las formuladas por otro entendimiento. ¿Qué norma extrasujetiva regularía en tal hipótesis la universalidad e inmutabilidad de la idea "hombre" en los diversos seres pensantes? ¿Dónde colocaríamos ese "uno" *en cuanto tal*, extrasujetivo, que permanece el *mismo* para todo tiempo y sujeto?

Luego en el plano espiritual de los conceptos subsiste todavía el

---

absurdo para un escolástico el concebir conscientemente una metafísica de imágenes. Por ello ahorramos algunas consideraciones más vulgares que pudieran apuntarse sobre la imagen como origen de incomprensión. Ningún escolástico se daría por aludido.

problema de lo universal y común. Abstraer universalmente no es sinónimo de espiritualizar. Lo común trasciende a todo lo concreto, sea espiritual o corpóreo. Y tan enigmático resulta entre los seres inmateriales como entre los materiales. El problema continúa en pie, intacto. Lo universal de mi idea "hombre", so pena de quedar desvalorizado en un puro sujetivismo, ha de establecer un punto común de contacto con lo universal de la idea "hombre", que Pablo y Juan y cada ser intelectivo posee; y , a su vez, lo universal de todas las ideas de todos los entendimientos contingentes ha de *normarse* por algo *objetivo*, "uno en algún modo inmutable" independiente en cuanto tal de todos ellos. De lo contrario, sin unidad común "a parte rei" que pueda ser representada y que sirva de norma a la unidad común de mis ideas representatrices, lo universal habría quedado desvalorizado de su verdadero valor objetivo. Mi *concepto universal* no sería verdadero concepto al carecer de "id quod" representado—recordemos que el "id quod" del concepto universal es lo común a varios—; y consiguientemente donde no hay verdadero concepto no se da concepto verdadero. La abstracción universalizante *no es exclusivamente* la interna proyección conceptual—a modo de un "id quod" espiritual que refleja simultáneamente a todos y cada uno de los correspondientes "id quod" materiales. Un rasgo "*común*" es imprescindible.

El que esta nota común se revista o no de la autolucidez de la conciencia depende del ser concreto en que se apoya: si en un espíritu, será una idea universal autoconsciente; si en un cuerpo, será material. El tomista ha reservado el nombre de universal para sola la primera. Es consecuencia forzada de un sistema. Pero el constitutivo en ambas es idéntico, es lo común a varios, es lo real no concreto. Por eso, la clave que abra el enigma en una de ellas sirve para la otra. El problema prescinde de espíritu y materia. Trasciende a ambos.

Siempre y en todo caso, para llegar a lo común es preciso saltar a la región enigmática de la metaconcreto. Aunque sea muy difícil resignarse a prescindir de lo concreto en cuanto tal. Más: aunque *parezca* imposible el pensamiento de algo no concreto. Porque—protestará el empírico—si vacío mi mente del "ens quod" concreto, ¿qué me queda? Si extraigo de mi mente todo vestigio de "ens quod", he hecho en ella el vacío absoluto.

Y, sin embargo, son muchas las realidades metaconcretas admitidas en sana metafísica. Las expreso de algún modo. Luego es posible prescindir de lo concreto sin llegar al vacío intelectual. ¿Cómo? Dando un rodeo. Algo así como defino a Dios infinito por negación de lo finito,

y al espíritu—inmaterial—, por negación de lo material: lo metaconcreto *es algo no concreto.* Pero con la negación hemos saltado al enigma, a la oscuridad. Y la oscuridad y el enigma nos tornan inquietos, porque se nos antoja que con la negación de lo concreto caemos en la nada. E instintivamente buscamos luz. Y de nuevo proyectamos lo metaconcreto como un "ens quod". Descansamos con su aparición... Pero "ipso facto" se nos ha trastrocado la *verdadera* abstracción por una quimérica *seudointuición.* Hay que volver a luchar. Y en esa *agonía,* en ese prescindir de lo concreto, donde precisión es sinónimo de distinción, mas no de separación, consiste nuestro conocimiento abstractivo. El que abstrae distingue, pero no separa. En el "ens quod" que inexorablemente proyecta mi mente cuando abstrae, se me revela de algún modo lo metaconcreto que allí late. Se me revela—por eso abstraer es conocer. Pero se me revela *de algún modo,* y no en sí mismo, porque abstracción no es intuición. La nota abstracta que captura mi mente es un parásito que sólo vive incrustado en el "ens quod". Desgajada de él, muere en el "no ser". Como muere la forma sustancial separada de la materia, en la teoría escolástica.

Hemos concebido a veces el objeto de la abstracción universalizante como un *duplicado* espiritual y *concreto* de lo intuído materialmente por la imagen. En la práctica, hemos seudointuído espiritualmente—en realidad no tenemos intuiciones de lo espiritual—, lo que ni es concreto ni físico, sino metaconcreto y metafísico. En nuestras manos se nos ha metamorfoseado la metafísica en física. Hemos soñado en aprisionar lo metafísico de un solo intento empírico. El fracaso se preveía inevitable: Lo que no es de suyo concreto huye del alcance de cada una de nuestras ideas meramente afirmativas. Requiere la sombra de lo negativo para proyectarlo con precisión. Porque lo común es análogo a lo concreto, no sucumbamos a la tentación de tratarlo unívocamente a como tratamos lo concreto.

Hemos intentado descubrir lo que nosotros calificaríamos de pecado original en nuestro pensar filosófico: *Pensar en lo metaconcreto concretamente, hacer física de la metafísica.* A ello nos ha llevado el análisis de la abstracción universalizante. Y de allí, como de fuente psicológica, bien pudiéramos creer que este pecado original ha desbordado su ponzoña por muchas zonas de la Filosofía.

Es verdad, en descargo, que a nuestro intelecto le arrastra la concupiscencia de la claridad. Es verdad que la única luz sin sombras para nuestro espíritu en condición carnal es lo concreto sensible. Es natural que todo lo abstracto inintuible por ahora, sólo nos parezca claro y

positivamente inteligible traducido a un lenguaje concreto que, por más sutil y vaporoso que sea, seguirá siendo concreto y sensible. Y por ende inepto para subirse *por sí solo* a las cumbres metafísicas.

## § II *La concupiscencia de lo concreto, razón de nuestra incomprensión filosófica.*

Concupiscencia de lo concreto y sensible! O si se prefiere, el lastre inevitable de lo concreto como punto de apoyo para nuestro ascenso a la metafísica! He ahí—según creemos—la razón honda de nuestra mutua incomprensión filosófica.

Supieron los grandes genios soslayar las aporías de las cosas refugiándose en *soluciones-claves* metaconcretas. Pero tales soluciones-claves fácilmente se vuelven concretas en nuestras manos. Las *formalidades*—de ningún modo "entia quae"—las traducimos de hecho como "ens quod" concreto. La *distinción real* "sui generis" entre "*entia quibus*" no la comprendemos y nos resulta un nido de absurdos y sin-sentidos, porque persistimos *de hecho* en pensarla con un solo concepto positivo, directo, terminado a una separación concreta entre dos "entia quae". El *fundamento* de la distinción de razón—la semejanza real de seres distintos—fácilmente la reducimos a *mera* yuxtaposición empírica de tales seres.

Somos duros con el enigma en el sistema ajeno. No lo toleramos. Lo calificamos de gratuito, de inútil, de contradictorio. Y tendremos en ello razón mientras falsifiquemos en "ens quod" concreto lo que en la mente del genio nació enigmático "ens quo" metaconcreto. Y el pecado original de nuestro pensar filosófico con su concupiscencia de claridad concreta se cebará insaciable en la incomprensión por el enigma ajeno. Y lo que otro estima como intrínsecamente cierto y necesario—a lo "ens quo"—, yo lo tendré como intrínsecamente falso y gratuito—a lo "ens quod"—.

Pero la medalla trae su reverso. Y al intentar el nuevo filósofo construir su sistema acabará, si permanece fiel a la realidad íntegra, reviviendo con otra fórmula el mismo enigma de lo metaconcreto, que él rechazara. Y más tarde también él será medido con la misma medida injusta que él empleara con sus adversarios. También éstos, y por idénticas razones, rechazarán la nueva fórmula. Y lo que el nuevo filósofo defendiera como cierto y necesario, será por ellos tenido como falso e inútil. Tal es nuestro parecer.

La verdadera filosofía desemboca en enigma. Saberse mantener en él

por no mutilar la realidad es el sello glorioso de los grandes padres de la Escolástica. Desentenderse del enigma, recortando para ello la realidad en aras de una claridad aparente, es el estigma del racionalismo.

Apenas hay discusión filosófica que no nos confirme en nuestra opinión: Acción, relación, individuación, analogía, problema crítico... Por doquiera "entia quibus" enigmáticos. Por doquiera afirmación y negación del brazo en busca de lo metaconcreto y de lo metafísico.

Pero vamos a limitarnos a un ejemplo. En él presenciaremos a grandes escolásticos confesando unánimes una realidad metaconcreta cuya explicación intentada por caminos opuestos les forzará a cruzarse en el mismo enigma. En él seremos testigos del duelo latente entre la concupiscencia por la claridad que gravita hacia el "ens quod" y la verdadera solución que se mantiene en el "ens quo" metasensible. Ante el sistema ajeno nos dejamos gustosamente arrastrar de aquélla. En defensa propia nos contentamos con ésta.

## D) Un ejemplo: Los universales.

### § I *Datos del problema.*

Pudiéramos haber elegido—insistimos—otro tema cualquiera. Como muestra serviría exactamente lo mismo para nuestro intento. Si escogemos éste, es por escoger alguno.

Tres datos primarios se enfrentan en el problema de los universales: Unidad en el concepto, pluralidad en las cosas, identidad cognoscitiva entre la unidad conceptual y la pluralidad de las cosas. Pudiéramos traducir: Dos cosas iguales a una tercera no son iguales entre sí.

A) *Unidad conceptual.* Valga el concepto "hombre". El concepto "hombre" que tú y yo y cada ser pensante pueda mentalmente proferir. Un concepto universal predicable de todo hombre actual, pasado o por venir. Es evidente que los actos vitales humanos de que me sirvo para expresarme en distintas ocasiones una misma idea universal son distintos. Y "a fortiori" serán también distintos los actos vitales con que Pedro y Juan emanan en sus respectivas mentes la idea universal de "hombre". Pero el contenido de la idea universal, lo piense hoy o ayer, lo piense Pedro o Juan, es el mismo idéntico, en cuanto universal, para todos los tiempos y por todos los seres racionales. El fenómeno—nótese bien—, no me ofrece el aspecto universal y común de mi idea hombre como a algo que se patentiza espontáneamente a sí mismo en su mis-

mísima realidad universal. Pero de ser el contenido del concepto "hombre" meramente distinto del contenido del concepto "hombre", que pueda tener, v. gr., Juan, mis principios filosóficos y las leyes científicas nada expresarían de común e inmutable. Cada inteligencia formularía normas distintas, porque donde nada hay común, todo es exclusivamente distinto.

Mas la ciencia es un hecho. Dos y dos son cuatro es una ley eterna, que vale para todas las mentes. Lo eterno, lo inmutable, lo necesario del concepto universal transpone lo temporal, caduco y contingente de mi entendimiento que "hic et nunc" piensa. Identificada con la transitoriedad de mis actos concretos hay en mis pensamientos una cierta unidad inespacial o intemporal. Ella es la razón formal de la universalidad y valor eterno de los conceptos universales. En lo concreto e individual de cada idea universal—sea de éste o aquél—, anida un algo metaconcreto y metaindividual que precisamente por no ser concreto ni individual, puede como algo común identificarse con todos ellos. Si la ciencia vale algo, siquiera sea en la esfera de las puras ideas, precisa una unidad común en el contenido "hombre" de tu concepto y del mío, para que cuando hablamos de la racionalidad del "hombre" tú y yo y cada cual, con actos espirituales totalmente distintos en cuanto concretos, podamos pensar lo mismo y entendernos.

No abundan en la Escolástica los análisis en el sentido expuesto por nosotros. Todos se plantean el problema de los universales, en el mundo extramental. Y así es. Que allí es donde primero surge. No pocos desdoblan la antinomia. Y dejan fuera en las cosas una multiplicidad con semejanzas mutuas. Y en ellas, como fundamento, se apoyan después para dar el salto a un concepto universal. Son restos larvados del principio de individuación por la materia. Si material suena a individual, y espiritual se opone a material, todo concepto, por ser espiritual, es "eo ipso" un universal.

Pero ahí donde tantos descansan tranquilos, rebrota intacto el problema. Mi concepto "hombre" sigue enraizado en un acto vital espiritualmente concreto y, como concreto, distinto de todo otro acto espiritual con el que Pedro o Juan puedan pensar en un mismo contenido conceptual "hombre". ¿Cómo pueden dos realidades concretas—sean o no espirituales—, tolerar esa nota común que revalorice universalmente a pensamientos concretamente distintos? Lo universal, "unum in multis", es encuentro misterioso en la unidad de quienes son, de suyo, distintos. Lo universal, "unum in multis", conjuga la distinción concreta de varios

individuos en una unidad metaconcreta. Lo universal prescinde de materia y espíritu. Los trasciende a ambos.

B) *Pluralidad objetiva.* Al otro lado del sujeto, en el mundo físico de las cosas representadas, todo a primera vista se nos presenta como plural y distinto. Pedro no es Pablo. Pablo no es Andrés... La impresión obvia y primitiva es de pluralidad empírica. Una pluralidad tan evidentemente contorneada que no pocos son los que no se atreven a mixtificarla con una cierta unidad común y universal. Pero unos y otros sin el más mínimo menoscabo de su indiscutible multiplicidad. Por ello nos permitimos no insistir.

C) *Identidad cognoscitiva entre ambos.* El entendimiento se hace a todo para asimilárselo todo. Quien conoce se identifica en algún modo con lo conocido. Mi conocimiento es veraz porque es verdaderamente, de un modo intencional, lo que la cosa conocida es entitativamente.

Aforismos corrientes que nadie discute. Discutirlos equivaldría a discutir el realismo. Porque en tanto mi conocimiento es *real* en cuanto *es* en algún modo verdadero *la cosa misma* que él representa.

En ocasiones se ha disfrazado, o mejor, encubierto esta identidad cognoscitiva bajo el velo de una semejanza intencional. Se ha encubierto, decimos, porque escondida en la aparente multiplicidad de sujeto y objeto *semejantes* respira una *unidad misteriosa* que vivifica la semejanza entre ellos existente: "Similitudo est convenientia in unum". No hay semejanza entre dos donde no exista una unidad "sui generis" que los reúna a ambos. Y no habrá semejanza intencional entre entendimiento y cosa mientras no medie entre ellos la idea, es decir, ese "uno" misterioso de orden cognoscitivo, que encarna en sí mismo la razón formal de la semejanza representativa entre sujeto y objeto. Salir, pues, por los fueros de la semejanza intencional es luchar—quizá inconscientemente—por los derechos de cierta unidad. Es verdad que "semejanza intencional" suena más suave que "identidad cognoscitiva". Nos es más inteligible. Cuando oigo "semejanza intencional", mi pensamiento se afianza en dos entidades concretas perfectamente pensables sin ningún esfuerzo: Sujeto y objeto mirándose frente a frente. Ningún misterio.

Cuando me hablan en cambio de identidad cognoscitiva brota súbito en mi mente un algo individual donde no entran a un tiempo sujeto y objeto.

Pero ambas posturas necesitan el cóntrapeso de una pequeña corrección. La primera porque no habrá verdadera y real semejanza mientras el sujeto y objeto permanezcan en la realidad *exclusivamente* distintos y no se abracen en algo realmente común, el algo *no distinto* que

se identifique con ambos, en un "uno" *metaconcreto:* "Similitudo est convenentia in unum". La segunda, porque nada individual y concreto resiste en cuanto tal la comunidad o identificación con otros individuos. Lo idéntico, para ser común, precisa desconcretizarse. Y con la corrección nos ha visitado en ambos casos el enigma: No puedo expresar en un concepto de contenido meramente empírico la realidad del conocer. Necesito algo más. Necesito superar lo empírico y concreto para pensar mi realidad cognoscitiva, bien la defina como semejanza o como identidad intencional. Ambas fórmulas vienen preñadas del mismo enigmático "uno", que sin ser de suyo concreto se concretiza en distintos seres concretos.

Debido a cierto optimismo conceptual—muy semejante al optimismo recordatorio de que nos habla la Psicología—, le gusta a nuestro pensamiento caminar por la senda más suave y en apariencia menos misteriosa. Por eso preferimos formular el conocimiento como una semejanza y nos detenemos en el aspecto claro, en la pluralidad inmediatamente perceptible. Evitamos con tenacidad el adentrarnos en el enigmático "uno" que encierra esa semejanza entre los seres.

De todos modos, tres son las caras que presenta el problema de los universales. Las tres esenciales: Unidad conceptual, pluralidad objetiva e identidad cognoscitiva entre la unidad del concepto y la pluralidad de las cosas por él representadas. *Ontológicamente* el ser es *distinto* en los distintos seres. Conceptualmente, el ser es *uno* en el concepto que los recoge a todos ellos en un mismo haz. *Criteriológicamente,* la *unidad* del concepto representativo y la *multiplicidad* de lo representado *se identifican,* a su modo, en el aspecto cognoscitivo. Toda solución viable ha de respetar íntegramente los tres datos. Tres datos coexistentes en mi conocimiento universal, como tres caras laterales de un prisma. Un prisma cuyo vértice—la solución—se cierne en lo alto tras las nubes. Quizá nuestro espíritu encarnado no logre despegarse de la tierra y divisar simultáneamente, a vista de pájaro, las tres vertientes. Las puede con todo recorrer, rodear. Y en el peor de los casos, la vida es mejor cuando palpita bajo un velo misterioso que cuando se deshace en polvo al contacto con demasiada luz.

## § II. *Posición escotística.*

El escotista, aquí en los universales, como allá en la analogía, sube de un salto a la unidad común. Unidad común en las cosas y unidad común en la mente.

Al doctor sutil le agrada el penetrar de golpe en las profundidades metafísicas. Transponiendo lo concreto físico atisba certeramente la existencia de lo metafísico no concreto. Y contra la rutina del pensar fácil ha escogido una senda enigmática, que le lleva a las cumbres del pensar humano, bordeando entre el absurdo y lo concreto.

Seguros avanzan él y los suyos en bloque compacto por las oscuridades de la unidad común, que ni es concreta para no ser platónica ni es pura nada. Unidad común que identificada con los objetos concretos justifique la verdadera objetividad de la necesidad e inmutabilidad de mis conceptos universales. Unidad común en la realidad que responda a la unidad común —universalidad— de mis conceptos científicos. El escotismo estriba en un paralelismo entre pensamiento y cosa. Paralelismo para lo singular y para lo común.

No existe para él contradicción ninguna entre un individuo material y unidad común. Lo común podrá ser material en las cosas y espiritual en la mente: un mismo "id quo" común, espiritualizado en los conceptos y materializado en los seres materiales.

Persisten tenaces los escotistas afirmando durante siglos la realidad extramental de lo común y metaconcreto. Pero es aleccionador. Cuando ellos entre sí pretenden esclarecer el cómo de esa unidad común, caen también en gran parte víctimas de lo que nosotros venimos llamando concupiscencia filosófica: sucumben a la tentadora claridad del pensar concreto.

Mastrio, por ejemplo, y otros con él conciben la unidad común existente "a parte rei" como un "uno", "per indifferentiam" [2]. Lo común a Pedro y a Pablo no es pensado como una naturaleza humana, sino como *dos* naturalezas humanas tan iguales y tan indiferenciadas en lo esencial que le es absolutamente igual a Pedro, en su razón esencial de hombre, cambiarla con la de Pablo o quedarse con la suya. Es absolutamente indiferente para ser hombre poseer una u otra. Pero son muchas naturalezas. Son muchas que no se diferencian.

La ruta mental de Mastrio es aleccionadora. Ante la unidad común sucumbió víctima de la concupiscencia filosófica. El ansia de claridad le cegó los ojos y no sufrió la intranquilidad de una realidad metaconcreta únicamente pensable por la intersección de dos conceptos. Había proyectado en un "ens quod" lo que era "quo". Y un "ens quod" resultaba demasiado absurdo para ser común a diversos seres concretos.

---

[2] B. MASTRIUS, *Philosophiae Cursus integer*, Venetii, Pezzana, 1678, t. I, d. IV, q. 1, nn. 10-13.

Por ello cambió de dirección. Lo "común" ya no será pensado como un *"uno" no concreto,* sino como *"dos" no diferentes.*

Pero... una breve observación: ¿El *"uno" común* obtenido por negación del "uno" concreto, y que Mastrio rechazara como ininteligible, no es acaso el *"dos" no diferentes* que él obtiene por negación de toda diferencia entre ambos? Tan inconcebible resulta para nuestros conceptos directos un *"uno" totalmente común a dos* como *"dos" en nada diferentes.* El concepto *directo,* que nos representa a algo como numéricamente "uno", "eo ipso" nos lo está representando como *diferente* y como distinto de los otros individuos con los que forma la pluralidad. "Dos diferentes", "dos distintos", "dos", son un mismo contenido para nuestros conceptos directos. Luego ambas fórmulas—*"uno" no individual* que se identifica con dos individuos, y "dos" individuos *en lo que tienen de no individual y diferente*—, nos expresan la misma realidad común arrancando de puntos opuestos y remontándose a la analogía. La fórmula primera parte de la unidad concreta de *un solo individuo* —concepto positivo—, y le niega después lo que tiene de tal individualidad—concepto negativo—: el resultado es el concepto análogo de lo común. La segunda fórmula se apoya en la *pluralidad concreta* de *varios individuos*—concepto positivo—y le niega posteriormente lo que ellos tienen de diferentes, de distintos, de plural [8]—concepto negativo—: el resultado es también el concepto análogo de lo común.

Tan ininteligible una fórmula como otra por conceptos exclusivamente dirigidos a un "ens quod", o a varios "entia quae". Tan verdadera una como otra cuando tales conceptos "quod" o "quae" vienen recortados, cual de hecho se hace, por una negación. Cual de hecho se hace, diríamos mejor, al defender la posición propia de los ataques ajenos. Porque al impugnar la posición contraria nos olvidamos de la oscuridad connatural al "ens quo" y exigimos injustamente la claridad del "ens quod".

La lección queda clara: Si el escotismo desea permanecer fiel a la unidad común extramental necesita dar el salto a lo enigmático de lo metaconcreto. O se apoya en el "uno" individual, negándole después cuanto tenga de individual, o se afianza en "diferentes" individuos, y los purifica después de cuanto tengan de diferentes. En ambos casos el mismo proceso: Un concepto afirmativo recortado de otro negativo. O sea, un concepto análogo con algo de *enigma* para la mente humana.

---

[8] Tres sinónimos para nuestros conceptos *directos.*

No absurdo, sino para el puro empirismo. En ambos casos, el difícil equilibrio entre lo concreto material y lo concreto seudo-espiritual del idealismo. Entre los dos. Difícil, pero necesario.

## § III. *Posición suareciana.*

El escotismo—acabamos de verlo—admitía unánime la unidad común extramental. El suarismo comienza rechazándola. Cuanto existe es singular y numéricamente uno. Cada ser nace cercado por su propia unidad individual.

Concreta y físicamente identificada con la unidad individual, acompaña a cada ser la llamada unidad formal. Si Pedro y Juan son hombres, se debe a que ambos realizan la naturaleza humana [4]. Unidad formal y unidad individual fundan, sin distinguirse "a parte rei" una distinción de razón [5]. Cada individuo es un coto cerrado que nada tiene de común con los demás individuos [6]. Existen, pues, tantas unidades formales como individuos [7].

Lo común sólo vive en la mente. Es la mente quien concibe la unidad común. En la realidad, los seres se distinguen por sus propias unidades individuales y se asemejan por las unidades formales. Esta semejanza fecunda a nuestro intelecto y lo capacita para dar a luz los conceptos comunes y universales. La unidad común del universal está en la mente y es una [8]. Las unidades formales están en los individuos "a parte rei", y son muchas. Aquélla es un concepto. Estas son reales. La naturaleza que el entendimiento concibe universalmente, es real en el individuo Pedro. La universalidad es un ente de razón [9]. Fingirla "a parte rei" es fingir monstruos [10].

Para entrar en la realidad hay que despojarse de lo común y revestirse, a lo sumo, de semejanza. La naturaleza humana que tú y yo llevamos no es "una" común, son "dos" semejantes. Cuanto existe, individuo y naturalezas, todo es concreto. Lo concreto es el pasaporte para cruzar las fronteras de lo real. Y lo común llevará como sello el siguiente rótulo: "Construído en el entendimiento".

---

[4] SUÁREZ: DM. VI, 1, 8.
[5] *Ibidem* VI, 1; 9-10.
[6] *Ibidem* VI, 1, 11.
[7] *Ibidem* VI, 1-12.
[8] *Ibidem* VI, 2, 10.
[9] *Ibidem* VI, 6, 5.
[10] *Ibidem* VI, 2, 2.

Escotistas y suaristas hablan distinto idioma. Lo que Escoto llamó común recibe otro nombre para los suarecianos: semejanza. Distinto nombre. Distinta también la realidad por ellos apuntada? No lo creemos.

¡Semejanza! Se da fácilmente por supuesto que la semejanza es un último fenómeno irreductible. Y así es, en el orden físico; no en el metafísico. Porque semejanza es "convenientia in unum". Si "convenientia"..., luego la semejanza incluye algo no distinto, algo "uno" e idéntico en algún sentido. Sin pluralidad y unidad simultáneas no se hace la semejanza. La semejanza —fenómeno físicamente irreductible— navega sobre dos olas metafísicas: Pluralidad y unidad. Pero unidad *común* y metafísica y metaconcreta, pero "a parte rei".

Ahí está la semejanza como fenómeno *total* y *formalmente* dado "ante mentis operationem". Y en sus entrañas la *unidad común*. Esa unidad metaconcreta resbaladiza, ni intuíble ni pensable por un solo concepto exclusivamente positivo. La mera pluralidad no se basta a engendrar la semejanza. Requiere la ayuda de cierta unidad. Por eso Pedro y una planta no se asemejan en la naturaleza humana. Ni serían siquiera *dos entes* si no tuviesen "a parte rei" algo común que permitiese numerarlos. Un ente y la nada no son dos, porque la nada nada tiene de común con el ser; porque lo exclusivamente distinto, sin nada de común, destruye toda semejanza real y toda pluralidad.

Y donde brota en cambio la semejanza allí late viviente algo *no distinto* que pone un apellido común a los seres semejantes, allí se encubre algo idéntico a ambos. *La semejanza entre las cosas importa cierta unidad común entre ellas*. Unidad no concreta al modo de "ens quod", sino metaconcreta como "ens quo".

Hay quien abandona, por enigmática y superflua, la unidad común extramental. Pero con la semejanza—y como de contrabando—se infiltra aquella misma unidad común, que antes había sido rechazada. O apartamos los ojos, o se nos replantea, en la semejanza de las unidades formales, el mismísimo problema que creíamos soslayado con la semejanza de los individuos. ¿Cuándo dos *unidades formales* son *semejantes?* Al convenir en algo. Pero si ese algo no es "uno común", sino *dos semejantes* se me estimula con la respuesta la misma insaciable pregunta. Por fuerza incurro en un proceso "in infinitum". Semejanza, sin nada de común, es como cadena indefinida *sin el primer* eslabón. Es una semejanza de puro nombre. Dos gemelos de distinta madre.

A fuerza de retroceder ante el adversario hemos vuelto—cual otro Elcano—al punto de embarque. La lección se nos repite: O nos hace-

mos a las realidades "quibus" metaconcretas, o caemos en un seudo-intuicionismo metafísico que tiene tanto de claro como de irreal. No malvendamos la verdadera metafísica al precio de una falsa claridad intuitiva.

Mientras queden seres semejantes en el mundo extramental subsistirán entre ellos unidades comunes, que los cataloguen por grupos. La semejanza, aun la recortada con el epíteto de imperfecta, vive palpitando cierto género de unidad. La *sola* distinción no engendra semejanza. Toda semejanza, aun la imperfecta, arguye una unidad común por encima de lo concreto; o si se prefiere, toda semejanza arguye una *pluralidad* de unidades formales *recortadas* en cuanto ofrezcan de plural y distinto. Es verdad, como anteriormente insinuábamos, que son dos las fórmulas que localizan la realidad *común:* "uno" *no individual,* o "varios" *no diferentes.* Pero en ambos casos el mismo proceso arduo: Un concepto afirmativo corregido por otro negativo. En suma, un concepto análogo con algo de enigma para nuestra mente humana. No absurdo, sino para el puro empirismo. Y a este más allá enigmático—cumbre cubierta de nubes—tenemos que escalar todos, so pena de resbalar al absurdo. Un camino sube por la vertiente de la unidad concreta (Escoto). El otro trepa por la pluralidad (Suárez). Pero ambos tienen que despojarse de la unidad o pluralidad concretas y materiales que aquí abajo intuímos. O cumbre enigmática o la sima del absurdo. He ahí la disyuntiva [31].

Ahondando en la semejanza nos ha brotado el enigma de lo común. Hundamos ahora la sonda en este otro terreno llamado distinción conceptual. También aquí las aguas subterráneas del enigma saltarán al exterior. Calemos profundo. La distinción de razón entre la animalidad y la racionalidad de Pedro es una verdadera distinción entre dos *conceptos.* No es una distinción cualquiera entre dos vivencias meramente psicológicas, sino una verdadera distinción entre dos vivencias *representativas* de lo real, y precisamente en lo que tienen de *representativas:* sin este aspecto de representación objetiva no hay *concepto.* Y donde hay verdadero concepto surge un término que valoriza al concepto. El concepto mira al objeto, porque el concepto es un "ens relativum", un "*ad*" cuya esencia viene normada por su término, por el objeto pensado. Al afirmar, pues, que el concepto de animalidad aplicado a Pedro es dis-

[31] Bajo el ángulo criteriológico argüiríamos del siguiente modo. Si un mismo *concepto* representa *objetivamente* a dos seres, éstos no pueden ser en su realidad objetiva *exclusivamente* distintos. Una misma idea no puede ser semejante a dos objetos en lo que éstos tienen de distintos. Y si entre los seres físicos todo es distinto porque nada tienen de común "a parte rei", deviene imposible un concepto que siendo "uno" sea semejante a seres físicos puramente distintos. La veracidad de mis conceptos universales parece exigir alguna comunidad extramental.

tinto del concepto de racionalidad aplicado al mismo Pedro, estoy asegurando que ambas vivencias psicológicas, en cuanto *representativas* de lo real existente en Pedro, son distintas. Y si son distintas *en cuanto representativas*, forzosamente en los términos objetivos a que miran tales vivencias representativas hay distinción. Estoy afirmando que la racionalidad y la animalidad *en Pedro* se distinguen entre sí como términos distintos de distintas relaciones. La distinción conceptual arrastra consigo la distinción "a parte rei" en lo representado, porque la esencia del *concepto* es ser *intencionalmente* lo *real*, dice *relación esencial* a lo real.

De lo contrario, al afirmar yo que el concepto que representa la animalidad de Pedro es distinto del concepto que representa su racionalidad, estaría afirmando una *distinción conceptual con un tercer concepto* cuyo "id quod"—la distinción—se daría tan sólo entre mis conceptos en cuanto vivencias psicológicas, no en cuanto *representativos* de algo extramental, no en cuanto *conceptos*. Con respecto a la realidad objetiva de Pedro sería cuestión de puro nombre el predicar de Pedro que es racional o que es animal. Habríamos desembocado en el nominalismo. O en un cosismo *falsamente* llamado conceptual, pues tales conceptos nada tienen de representativos. No en vano, el conocer es por esencia objetivo. Concepto y objeto están mutuamente encadenados y sus pasos han de avanzar acordes. Como sujeto y término en la relación.

Cierto que el modo de hallarse la distinción en mi mente y en la realidad de Pedro es diverso: En Pedro, animalidad y racionalidad son distintas *sin separación*. En mi mente son distintas *por separación*. Dos conceptos distintos y separados reflejan a dos realidades distintas y unidas en un mismo ser concreto. Al pasar por mi mente la racionalidad y la animalidad de Pedro se polarizan en conceptos concretos y *separados como "entia quae"*, mientras en la realidad física de Pedro conviven *distintas* como "entia quibus" que constituyen *una misma y única realidad física*. Un mismo "id quod" en mi concepto que distingue y en la cosa distinguida, para que mi concepto sea verdadero. Distinto *el modo* de ser de la distinción en mi mente y en la realidad: en la mente es distinción por *separación entre conceptos*—a modo de "entia quae"—, lo que en la cosa es *mera distinción* entre "entia quibus" [12].

[12] Pudiéramos repetir lo anteriormente expuesto sobre la unidad común del concepto "ser". El "id quod" del concepto "uno" aplicado a todo ser no es el "uno" *concreto* de cada individuo, sino el "uno" *común* a todos ellos. Luego si ese concepto, la unidad común, es verdadero, su "id quod" pensado, la unidad común ha de darse en la realidad extramental. En mi mente vendrá realizada en una cosa. Pero siempre, aunque el modo de realizarse sea distinto, el "id quod" permanece el mismo para que el concepto siga siendo verdadero.

La distinción de razón fué una justa revancha contra una multiplicación *cosista* de los componentes internos del ser concreto. Una reacción tan justa contra un cosismo exagerado como ilícita ante los "entia quibus". La distinción de razón únicamente basta ante los problemas que el *no-yo* nos presenta, a condición de alargarse hasta tocar con sus raíces las cosas mismas. Condición ineludible.

Es evidente que las distinciones reunidas en mi "yo" no entablan contacto con las aporías reales. Es igualmente cierto que dentro de la unidad concreta de cada ente no hay lugar para las distinciones reales entre componentes *concretos*. Resta un camino intermedio: Distinción conceptual verdadera—con fundamento—para el suarista. Distinción entre formalidades—"entia quibus"—, para el escotista.

Ambos caminos practicables. Pero ambos con maleza de enigma. Lo vimos anteriormente al analizar el fenómeno de la semejanza. Lo hemos vuelto a experimentar en el análisis de la distinción conceptual. Y topamos con él en la plurivalencia objetiva de una misma cosa física; es decir, en el fundamento de dicha distinción conceptual.

En efecto: Mi mente descubre en el objeto A *multitud* de notas reales. En el objeto A, *concretamente uno*, no cabe *una multitud* de notas entre sí distintas a modo de entes *concretos:* Es evidente. Pero también es evidente que el objeto A, *en cuanto es uno*, no puede ser objeto verdadero de una multitud conceptual. Luego si distingo conceptualmente los constitutivos de A, y mis distinciones conceptuales, por ser *verdaderas*, resuelven las aporías de la realidad extramental, el fundamento de distinción—que no es distinción real entre *"entia quae"*—tiene que ser distinción real *"sui generis"* interna al ser concreto: Lo *meramente* "uno" *en cuanto tal* no puede ser *objeto verdadero* de una distinción conceptual verdadera, si un mismo "id quod"—aquí la distinción—es requerido en el concepto y en la cosa por él formalmente representada.

Si las aporías que nos ofrece el ser real son reales, también su solución ha de ser real. Luego si el fundamento de distinción suarista que justifica la verdad objetiva de mis distinciones mentales no puede ser el objeto físicamente uno, *en cuanto es uno*, lo será en cuanto es compuesto de varios elementos cuya distinción sea compatible con su unidad concreta. Se llamen "entia quibus", o llámense formalidades, o redúzcanse a *"fundamento"* de *separación conceptual*, tales elementos incluyen de hecho una multiplicidad formal y actual, en la unidad física del ser concreto. Rechazamos con plena razón hasta el aire de un cosismo exagerado. Pero no nos descuidemos. Los principios metafísicos, las ideas universales, las distinciones conceptuales, el andamiaje todo de

mi vida mental será meramente sujetivo en cuanto a su "id quod", mientras lo común a varios seres y la distinción interna al individuo correcto —el "id quod" pensado—no pasen a ser algo extramental "sui generis". Entre ambos puntos no hay parada posible.

Por supuesto: No intentemos captar tales realidades *sino* de lejos, por analogía. Para el que persiste en pulsarlas a contacto directo yo no sé ningún remedio. Sólo insinuarle que si el contenido conceptual de la idea de "hombre" es valedero para todos los entendimientos, a pesar de ser éstos distintos unos de otros, ello se debe a que algo común y universal y eterno en el orden conceptual responde a los diversos actos vitales con que los diversos entendimientos pensamos en la misma idea universal "hombre".

Este es el último reducto donde se estrella el sujetivismo absoluto. Pues bien: Si admitimos un contenido conceptual común a los diversos actos espirituales de los diversos sujetos pensantes, también podremos tolerar algo común en los objetos materiales, objetiva y verdaderamente representados por aquellos sujetos pensantes. En postrera instancia lo "común" abstrae de lo material y de lo inmaterial. Abstrae del orden entitativo y del orden conceptual. Su oposición apunta a lo concreto en cuanto concreto. Y si vence tal oposición en el orden conceptual—de otra suerte el más puro sujetivismo se adueña del campo—, igualmente podrá vencerle en otros muchos casos del orden extramental. La dificultad es la misma. Saltar a lo metaconcreto, sea éste espiritual o corpóreo.

Tarde o temprano, las antinomias artificialmente resueltas—mejor diríamos soslayadas—rebrotan con nueva vida. La antinomia "uno-múltiple", quicio de toda filosofía, no se desata con abandonar lo múltiple al mundo objetivo y recoger lo uno en el sujeto pensante. En cualquier zona del ser, *objetiva, sujetiva y objetivo-sujetiva,* lo uno y lo múltiple se necesitan para existir. El problema hay que afrontarlo en todos los órdenes. Porque en todos los órdenes el ser se revela "uno-múltiple". En la antigüedad prevaleció el aspecto ontológico, extramental, objetivo. En la Edad Media comienzan las inquietudes sujetivo-objetivas del conocimiento, que maduran más tarde en la Edad Moderna. Hoy caemos expresamente en la cuenta de que el problema es la respiración misma del pensar humano desde todos sus aspectos.

Como conclusión de lo hasta aquí expuesto sentamos la siguiente tesis: En el problema de los universales, suarismo y escotismo han de venir a un mismo *enigma* por fórmulas verbalmente distintas. Una pluralidad de varios en lo que tienen de *no-diferente,* o un "uno" en lo que tie-

ne, *de no-individual*. Ambas fórmulas apuntan a un mismo enigma. Ambas fórmulas verdaderas. Cada una de ellas es intersección de afirmación y *negación*. Ambas análogamente expresadas por relación al ser concreto. Ambas con el mismo enigmático contenido.

## § IV. *Un caso concreto en la escuela tomista.*

Lorenzo Fuetscher, en su obra "Acto y Potencia"[13], dice:

"Demostrar que, en efecto, el tomismo se ve forzado a ser inconsecuente con sus principios o a defender un realismo conceptual superior aún al de los escotistas será el eje sobre el cual girará toda nuestra crítica del sistema tomista."

El tomismo para Fuetscher se bambolea ilógico en una zona gris: de matiz suarista en los grados metafísicos, sobrepuja el colorido realista de Escoto en tesis fundamentales como acto y potencia, esencia y existencia. Lo típicamente tomista se apoya en un paralelismo perfecto entre el orden del conocer y el orden del ser[14]. Si dicho paralelismo se quebrase, toda la construcción tomista se vendría a tierra[15]. No es que el paralelismo sea absurdo, sino superfluo[16].

Según expresa confesión de Fuetscher—es un estribillo monotona-

---

[13] LORENZ FUETSCHER, *Acto y Potencia*, Traducción castellana de Ruiz Garrido, "Razón y Fe", Madrid, pág. 55.

[14] *Ibidem*, págs. 40, 55, 58.

[15] *Ibidem*, págs. 40, 49-50, 82, 135, 151, 159-160 y 165.

[16] *Ibidem*, págs. 54-55. Para refutar el escotismo no basta el camino ordinariamente seguido, sino "habría que demostrar más bien que todo lo que se distingue independientemente del pensamiento hay que concebirlo como *res* o *realistas*, o al menos como modus, y que por tanto no queda sitio para el tercer grupo de objetos: las *formalidades*. Entonces la distinción formal perdería su base. Es difícil descubrir una contradicción de la distinción formal escotística. Es más fácil el camino indirecto; se demuestra, por ejemplo, que todo lo que la distinción formal escotística quiere poner a salvo—en especial la objetividad de los conceptos universales y de la ciencia—se garantiza también con la *distinctio rationis cum fundamento in re*. Y ahora ya se puede rechazar la distinción formal escotística según el principio *entia non sunt multiplicanda sine necessitate*. Con eso hemos llegado al fundamento epistemológico de esa distinción y es que la objetividad de los conceptos universales sólo puede salvarse suponiendo el paralelismo entre el orden del conocimiento y el orden del ser. Si esta suposición fuera verdadera habría que admitir la distinción formal escotística, si no queremos renunciar a la objetividad de los conocimientos universales. No habría dificultad en admitirla, puesto que no puede evidenciarse que encierre una contradicción intrínseca. Pero si esa suposición no es verdadera, no se hallará una *necesidad* básica de la distinción formal, ni siquiera una razón básica para admitirla, pues la "*distinctio rationis*" es suficiente como fundamento".

"Hemos, pues, de afirmar en favor del tomismo que no puede demostrarse una contradicción de conceptos en su teoría", ibidem, página 96. Expresamente habla así Fuetscher de la distinción real entre esencia y existencia.

mente repetido a través de toda la obra—, el paralelismo es la columna vertebral que sirve de sostén a los sistemas de Tomás y Escoto. Con él, tomismo o escotismo se hacen necesarios. Todo estriba en el paralelismo. Es la piedra de toque. O con él o contra él. Con él, entra en escena una metafísica *actual*, que se realiza en los seres independientemente del conocimiento. Sin él, *tal* metafísica *actual* se repliega en el espíritu pensante.

Fuetscher ha enfrentado al tomismo ante una disyuntiva: O el paralelismo perfecto entre distinción mental y distinción real, y prendido en él un orden metafísico extramental enigmático y misterioso; o el parto virginal en nuestra mente de distinciones que no anclan formalmente en la realidad extrasujetiva, con la consiguiente metafísica existencial dependiente del conocimiento.

Y G. M. Manser, en su obra "La esencia del tomismo", no vacila en la respuesta: Hay, efectivamente, un paralelismo tomista [17].

Si nada hay común en la realidad [18] ¿de dónde surgirá la *necesidad universal* de leyes y principios que rigen no sólo en mi mente, sino en las cosas mismas? Por eso el Angélico admite una *"única y misma esencia*, tal como existe en sí, en el *entendimiento y en la cosa singular* [19]

---

[17] G. M. MANSER, *La esencia del tomismo*, traduc. 2.ª ed. alem. por Valentín G.ª Yebra, Madrid, 1947, Luis Vives; págs. 261-263. Dice allí Manser: "*Hay, efectivamente, un paralelismo* tomista. En cuanto a su sentido, este paralelismo tomista no expresa sino una *unidad*, una correspondencia entre el orden *metafísico* y el *físico*, o entre el *orden del conocimiento* y el *orden del ser*, como Fuetscher dice muy bien. En otras palabras, la doctrina tomista de los universales enseña que lo "uno", la naturaleza del concepto universal, corresponde uniformemente a "muchas" cosas realmente existentes. De semejante paralelismo no sólo hablan expresamente los modernos aristotélicos Trendelenburg y Federico Uberweg, sino también, en cuanto al sentido, todos los grandes escolásticos del siglo XIII hasta Guillermo Ockham, entre los cuales citaremos a Alejandro de Hales, Alberto Magno, Buenaventura, Tomás de Aquino y Duns Escoto. Todos ellos comprendieron que la ciencia, sin este uno-uniforme en la multiplicidad de las cosas, estaba irremisiblemente vendida al sujetivismo. Fué Duns Escoto quien oponiéndose a una afirmación de un tal Frater Adam, según el cual en el mundo real sólo había *singularia* y toda sustancia material era de suyo individual, hizo la ingeniosa observación: si la Naturaleza no es, en lo singular, de algún modo universal, tampoco habrá ningún universal con fundamento en las cosas, y entonces se acabó la ciencia".

Tomás de Aquino, con su teoría de que una misma naturaleza del universal *en sí* puede ser considerada en la cosa *físicamente* individual y en el entendimiento, acentuó, por cierto con suficiente rigor, la existencia de un paralelismo".

"Según la doctrina aristotélico-tomista, toda esencia, toda naturaleza de una cosa, ya sea sustancia o accidente, es algo "uno" que interna y necesariamente corresponde o puede corresponder a una "multiplicidad"... Sobre esta teoría *descansa toda la metafísica*. La importancia del paralelismo así entendido no hay quien pueda desconocerla. Si el principio sentado por nosotros arriba acentúa la realidad de la ciencia, este segundo tiene por objeto garantizar la necesidad de la misma".

[18] SUÁREZ, DM. 5, 2, 23.

[19] MANSER, *ibidem*, pág. 263.

Es el "uno en muchos". Es eso común y necesario que vivifica y sostiene cuanto hay de singular en los seres dispersos. "A no ser dice (Aristóteles) que un *único y mismo ser algo* "ti en kaí tó autó" se predique de *muchos* "epi pleionon" inequívocamente, no puede haber absolutamente ningún universal, "kazólou" ni ninguna demostración "apodeixis" [20].

En consecuencia: el "universale in potentia", que las cosas esconden, responde a enfoque distinto en Fuetscher y Manser. Para aquél no es "uno en muchos"; para éste, sí. Fuetscher cree en la semejanza de muchas naturalezas humanas; Manser en la unidad común de una naturaleza humana en muchos individuos. Para Manser, el universal "a parte rei" está en potencia, no porque no sea "uno en muchos", sino porque no lo es ni *espiritualmente*, ni *reflejamente tal* [21]. Para Fuetscher, el universal "a parte rei" está en potencia porque los individuos ofrecen en sus naturalezas semejantes el fundamento para que el *entendimiento* construya en sí mismo una unidad común, que formalmente no se halla en las cosas [22].

Los tomistas—acota Manser[23]—no han sido siempre en la fundamentación de este universal potencial ni profundos ni afortunados. Se han dejado arrastrar, comentaríamos nosotros, de la ley del mínimo esfuerzo. Se entretuvieron a la luz de lo fácil, sin adentrarse excesivamente en lo que asomaba un tanto sombreado y misterioso.

"Así se cierra en la doctrina tomista sobre los universales el círculo del paralelismo: una misma esencia existe en el universale logicum, *formaliter;* en el universale directum, *actualiter;* en el physicum *potentialiter,* y en el espíritu de Dios, *exemplariter*"(24).

Cae fuera de nuestro intento el someter a justa crítica la interpretación que del tomismo nos presenta G. M. Manser. Prescindimos.

Lo significativo para nosotros en el duelo Fuetscher-Manser es la limpia disyuntiva a que viene abocada según ellos toda la Escolástica: O se admite un verdadero paralelismo entre el orden conceptual y el orden objetivo, con la subsiguiente existencia extramental de unidades

---

[20] *Ibidem,* pág. 264.

[21] Recordemos que para los tomistas sólo el universal reflejamente conocido es el que merece con propiedad el nombre de "universal".

[22] Estaríamos ante el caso, no único, en que una coincidencia meramente verbal —el "id quod" de los universales—encubriría discrepancias hondas. Para unos sería lo común "a parte rei": Lo común y no lo universal, porque éste pertenece al lógico. Para otros, ese "id quod" de los universales no connota relación expresa a lo común extramental.

[23] MANSER, *ibidem,* pág. 269.

[24] *Ibidem,* pág. 272-273.

*comunes* y de distinciones *intraindividuales*, o dotamos a nuestro entendimiento de cierta peculiar actividad, apta para distinguir lo que objetivamente no existe como distinto y capaz de unir lo que extramentalmente no existe unido.

Juzguemos de ambas posiciones. Lorenz Fuetscher ama lo concreto con predilección. Su mente sufre ante el salto a lo metaconcreto. Prácticamente, toda distinción es pensada por él como separación, y todo ser metafísico se torna en su mente un "ens quod". El "ens quo" le resulta inconcebible:

"Ahora bien: que un existente como tal esté compuesto de dos principios reales, de los cuales el uno es pura potencia y el otro—la existencia—es el acto, eso parece que no puede imaginarse con la fantasía ni concebirse con el entendimiento. Pues esa pura potencia, por ser real, no estaría ya en la esfera de las puras posibilidades, sino en la realidad, aunque no como existente. Ya no sabemos qué sentido atribuir a la realidad y a la existencia. Así que, considerado todo esto, preferimos admitir solamente un *principium quo entis* en el orden de la esencia y no en el orden del ser" (25).

Los cimientos de las tesis-claves tomistas se resquebrajan inconsistentes a quienquiera los sacuda con la mentalidad de Fuetscher. Tales tesis se apoyan implícitamente en un paralelismo formal entre el orden conceptual y el orden de la existencia física. Paralelismo gratuito en que las realidades extramentales se multiplican al ritmo de nuestros conceptos. Paralelismo difícil y enigmático en el que realidades entre sí objetivamente distintas integran sin confundirse *un único* individuo físico. Noche cerrada para toda vista que sólo sepa moverse entre seres concretos.

Con esta mentalidad, la razón está por Lorenz Fuetscher. Si todo cuanto cae bajo el foco de nuestra actividad intelectual ha de ser considerado como proyección en un ente *concreto*, no hay lugar a distinción objetiva donde subsiste la unidad real del individuo. Esencia y existencia, acto y potencia—llámense "entia quae" o "quibus"—, desmoronarán fatalmente la unidad del individuo físico.

Por ello le agrada a Fuetscher una distinción de razón allí donde el tomismo o escotismo han forzado distinciones objetivas entre "entia quibus" o "formatitates". No una pura distinción de razón—todos aborrecemos el sujetivismo—, sino una distinción mental con fundamento en la semejanza real de las cosas.

Es verdad que Fuetscher no agota el contenido de unidad honda que late en toda semejanza objetiva. Ignoramos qué partido habría él tomado caso de haber advertido la unidad "sui generis", que se encubre

(25) FUETSCHER, *ibidem*, pág. 134.

bajo el velo de toda semejanza. De todos modos, Lorenz Fuetscher lleva ciertamente una buena dosis de razón al romper lanzas contra un *cosismo exagerado*.

Mudemos ahora de mentalidad. Pasemos al campo tomista. Y el panorama cambia. Remer-Geny, L. Billot, J. Gredt, P. Dezza, E. Gilson... [26] el tomismo se inmuniza contra todo ataque refugiándose en los 'entia quibus'. — "Entia quibus" inimaginables, impensables por conceptos directos [27].

Cae fuera del alcance humano, según el tomismo, el concepto directo de los "entia quibus". La tenaz oposición a ellos, hecha cuerpo en conceptos directos, se sale del estado de la cuestión. No podemos pensar directamente, se nos advierte, en los "entia quibus". Sobrepasan el horizonte de nuestra visibilidad directa. Son enigmáticos.

Son enigmáticos, pero una fuerza mayor nos obliga a admitirlos. En efecto: Acto y potencia son conceptos distintos. Ahora bien, todo concepto es una representación del objeto al que dice relación esencial. Por tanto, distinción entre dos conceptos es distinción entre dos relaciones. Pero es el caso que lo característico de toda relación es una realidad "ad". Y lo que es "ad" en cuanto "ad" viene necesariamente constituído por el *término* al que dicho "ad" se refiere: Si *Pedro es mayor* que Juan, es porque *Juan es menor* que Pedro. Luego dos conceptos distintos, por ser realidades "ad" distintas, vienen constituídos por *dos términos distintos*. Si la *distinción objetiva* desaparece, desaparece la *distinción conceptual*. Y si aparece la *distinción conceptual*, aparece la *objetiva correspondiente*: Repugna la relación real sin su término correspondiente. El paso, pues, del orden conceptual al orden real viene dado por la esencia misma del concepto.

Es evidente que el análisis tomista supone un verdadero paralelismo entre el orden mental y el orden objetivo. Y es evidente que el orden absoluto hace de puente entre ambos. Pero semejante paralelismo se nos impone "supposita obiectivitate nostrae rationis" [28]. Si la distinción conceptual es distinción entre conceptos—vivencias *representativas* de lo real—, por fuerza lo representado por concetos distintos ha de ser ob-

[26] Véase a modo de ejemplo E. GILSON, *L'être et l'essence*, París, J. Vim, 1948, págs. 101-113.

[27] "Ideo frustra quis essentiam et esse imaginari conaretur vel etiam *directe intelligere*; obiectum enim intellectus nostri est ens, actus vero et potentia nonnisi principia entis sunt, quae nonnisi *indirecte intelliguntur* seu per ordinem ad ens, cuius sunt principia. Unum igitur *intelligit* intellectus noster *ens actuale*; sed quaerit utrum simplex sit an compositum et *ratiocinando* cognoscit ens actuale finitum necessario esse compositum ex essentia *quae est* et esse *quo* essentia *est*". P. DEZZA, *Metaphysica generalis*, 2.ª ed. Romae, 1948, págs. 163-164.

[28] GARRIGOU-LAGRANGE, *Acta primi Congressus thomistici internationalis*, pág. 37 ss.

jetivamente distinto, tanto en el orden absoluto como en el orden físico. Y con este simple viraje, aparentemente insignificante, las expresiones reduplicativas "de se", "per se", "quatenus tale", etc., que son como los moldes en los que vaciamos la metafísica, no coinciden plenamente según las diversas interpretaciones. Para Fuetscher, lo reduplicativo sabe más bien a "opus mentis": la mente llega a distinguir lo que en la realidad no existe distinto. Para el tomismo—al menos según Manser—, nuestras distinciones reduplicativas reviven en conceptos distintos las distinciones propias del estado absoluto. Y como el estado absoluto es *común* a los otros dos estados, físico y lógico, de ahí que las expresiones "secundum se", "quatenus tale", etc., propias del estado absoluto, sean también propias del estado mental y del estado realmente existente "a parte rei". La distinción acto-potencia campea primordialmente en las altas cimas del estado absoluto, y desde él bajará a ser conceptual en el estado lógico y a ser objetiva, y en este sentido real, en el estado físico. La *misma distinción* en estados diversos. La misma distinción, y en este sentido un mismo "id quod" de modo diverso. Paralelismo "quoad id quod", no "quoad modum quo". El verdadero paralelismo.

Por supuesto, tal distinción real interna al individuo físico, se resiste a hacer de enlace entre "entia quae". Ciertísimo. Y por ello, como única válvula de escape ante las proposiciones "acto y potencia se distinguen realmente" y "acto y potencia no se distinguen como "entia quae", nos queda tan sólo la siguiente fórmula que aúna a ambas sin destruirlas ni desvirtuarlas: *Acto y potencia se distinguen "a parte rei" como "entia quibus"*. "Entia quibus", que transponen en el horizonte de mis conceptos directos. Distinción objetiva (y en este sentido real) entre "entia quibus". Distinción instalada en un más allá metasensible adonde no alcanzan las objeciones que vinieren ataviadas con la claridad sin sombra de los conceptos directos.

Y ahora, cuando nos encontramos sinceramente persuadidos de la verdad de ambos sistemas, podemos creer que los hemos comprendido. El tropezar con continuos absurdos en la lectura de una obra de solvencia reconocida, presume en el lector alguna descolocación mental con respecto al autor. De otra suerte, autor y lector con entendimientos igualmente necesitados, esencialmente iguales y colocados en el mismo punto de vista, se acoplarían perfectamente. Si no encajamos, es señal manifiesta de que no nos hemos centrado bien. Tengo que correrme a un lado o a otro. Tengo que rectificar mi posición inicial si persisto en comprender lo que mis ojos leen.

"*Supuesta la objetividad de nuestra razón*", los vuelos metafísicos

del tomismo son invulnerables a nuestros conceptos directos. Circulan por una región metaconcreta en la que no penetran los rayos de luz directa de nuestros pensamientos concretos. El tomismo se ha instalado en lo supraconcreto.

Ahora caemos en la cuenta de cómo toda mente que busque en los "entia quibus" la evidencia exclusiva del "ens quod" se estrellará irremisiblemente contra la distinción real, que distingue al acto de la potencia sin desunirlos, y contra tantas otras tesis auténticamente tomistas.

Nos persuadimos también de la sinceridad suareciana en su reacción a un cosismo larvado que no pocas veces parece haberse deslizado entre las filas tomistas.

Al fundamento objetivo de la distinción suareciana se le llama fundamento de distinción porque funda y ocasiona la *separación* conceptual con que mi entendimiento distingue y se expresa a sí mismo la plurivalencia del "uno" individual existente "a parte rei". El individuo físico no comporta *separación* entre sus componentes reales. Pero proporciona con su plurivalencia el fundamento para que mi razón descomponga en conceptos *separados* lo que físicamente es "uno". Nos bastaría traducir por separación entre "entia quae" lo que el tomista formula como distinción entre "entia quibus" y habremos comprendido de golpe la reacción de tantos suarecianos contra tales tomismos.

Dominado por esa reacción contra un cosismo absurdo, se reduce Fuetscher a cortar la senda extraviada y a esbozar el recto camino. Pero si hubiera explorado paso a paso en toda su profundidad el camino por él señalado habría sin duda llegado al punto enigmático, que ahora nosotros proponemos como cita de los grandes sistemas escolásticos. El mismo Doctor Eximio, en su libro IV *De Anima*, cap. III, dubium V, enfocando el problema de los universales bajo el ángulo criteriológico, se expresa así: "Notandum est, naturam, quae ab intellectu universali concipitur, in rebus ipsus reperiri, et a parte rei habere universalitatem quandam, quae in unitate eiusdem naturae in multis existentis sita est. Unde natura sub hac universalitate non fit, sed potius cognoscitur ab intellectu; haec porro universalis natura a parte rei non subsistit abstracta ab individuis, imo existit facta particularis: intellectus autem cognoscit illam abstracta, cognoscendo scilicet solitariam, ac sine individuis..."[29]. Afirma, pues, el Eximio la existencia de una unidad de naturaleza individualizada en los seres particulares. La naturaleza una y común no existe desconectada de sus individuos; pero el entendimiento la conoce abstrac-

[29] SUÁREZ, *De Anima*, cap. III, dubium V.

tamente. La piensa en solitario, separándola mentalmente de los individuos: Abstraer es, por consiguiente, sinónimo de separación mental.

A esta luz, el maduro filósofo de las *Disputaciones metafísicas* no contradice el joven profesor de Psicología. Los años no cambian la evidencia intrínseca de las cosas. La existencia extramental de alguna universalidad nos sale al paso cuando afrontamos el problema bajo el ángulo criteriológico. Si el concepto universal es verdadero, su "id quod" estará ahí, en la realidad. Y el "id quod" del concepto universal, por contraposición al "id quod" del concepto singular, no es algo concreto, sino lo común metaconcreto que se identifica con los diversos individuos. Precisamente por esta nota objetiva común a varios puede el concepto universal permanecer uno e idéntico aunque se coextienda a diversos individuos. Prerrogativa de que carece todo concepto singular. Prerrogativa que por sí sola disuelve todo germen de empirismo.

Si en las *Disputaciones metafísicas* se enfrenta Suárez contra toda realidad común extramental es porque enfoca el problema ontológicamente contra una mentalidad metafísica demasiado cosista. Lo común en cuanto tal no es ninguna cosa. Y ninguna cosa en cuanto tal es común. Pensar en lo común hecho cosa es separar lo común de los individuos. Y lo común separado y en solitario es un "monstruo".

El Suárez de la Metafísica y el Suárez de la Psicología no se destruyen. Se suman. Y sumados dan la verdad íntegra: El universal en solitario y a modo de "ens quod" no existe en las cosas, sino en la mente que, al conocerlo, lo separa de sus individuos físicos. A este concepto universal, en lo que tiene de solitario y de aislado de sus inferiores materiales nada responde en la realidad. Esta sólo nos ofrece el fundamento de tal separación conceptual. Fundamento que no es otro sino la semejanza entre los seres. Pero al concepto universal, en lo que tiene de común a varios, de "id quo" *contrapuesto* al "id quod" del concepto singular, debe responder en la realidad algo común que no es construído por el entendimiento, sino reflejado por él. Y ya hemos caído en el enigmático ser metaconcreto que tomismo y escotismo admiten "a parte rei".

## § V. *Confluencia en el enigma de lo metaconcreto.*

Aquí marcaríamos nosotros la cruz de contacto entre los tres grandes sistemas escolásticos. La distinción formal, la distinción de razón fundada o la distinción real tomista llevan en sus entrañas el mismo

enigmático contenido. No sólo admitimos todos un mismo conjunto de principios y verdades indispensables al funcionamiento vital de nuestra razón, sino que en la sistemática que de ellos forjamos confluímos todos, tarde o temprano, en un enigmático ser metasensible cuyo peso nos es ineludible.

Sabemos todos agarrarnos al enigma cuando otros opugnan nuestra solución. Sabemos también, por desgracia, exigir de los demás una claridad que nosotros mismos somos incapaces de ofrecer. Lo que no sabemos es luchar con las mismas armas y reconocer, en lo "*absurdo*" del otro, el "*enigma*" de mi solución.

Quizá se ventilen problemas como el de los universales que parcialmente afrontados admitan una solución totalmente clara. Mas abarcados en su conjunto con sus necesarias ramificaciones a otros campos filosóficos, terminan apuntando a algo que traspone los linderos de nuestros "ens quod" sensibles.

Lo común, la individuación, la relación, la acción, la distinción entre realidades "quibus ens est" no se dejan atrapar por el prisma desfigurante de conceptos directamente terminados a lo concreto sensible. Son ellas realidades metafísicas. Son objeto de la metafísica. Hasta ellas se alarga nuestro intelecto rebasando al sensible. Hacemos pie en lo sensible para remontarnos a lo alto y penetrar en lo inteligible. Pero sin lograr nunca el goce directo de la inteligibilidad pura, porque el platonismo es falso. Lo inteligible surge ante nuestra vista en el "ens quod" sensible. No junto al ente sensible ni después de él, sino en él: "Intelligibile in sensibili". Con la mera yuxtaposición de ambos simultanearíamos dos intuiciones: la sensible y la puramente inteligible. Viviríamos la suma de empirismo y platonismo. Seríamos ángel más bestia, y no espíritu encarnado como forma de un cuerpo.

### E) Su razón psicológica.

Y aquí se ceba la tragedia intelectual del hombre. Y aquí se ilumina su por qué psicológico. Se remonta nuestro espíritu hacia lo etéreo y metasensible de las ideas. Pero su remontarse no es un salto que deja atrás el trampolín. Es más bien un vuelo que se ve obligado a arrastrar consigo el peso material de sus propias alas. En lo sensible reverbera lo inteligible. Y precisamente porque reverbera y porque logro localizarlo por vía indirecta, lo busco en sí mismo; y en mi afán por encontrarlo me lo finjo cada vez más desnudo de materialidad, cada vez en una imagen

más sutil y vaporosa, hasta llegar al mero resonar interno del vocablo que sirve de nombre gramatical al concepto entendido: "hombre", "man", "homme"... Pero no consigo dar el salto que deje atrás al trampolín. Mis ideas serán, cierto, intrínsecamente independientes de lo sensible. Pero mientras vivamos en cuerpos, ellas buscan su objeto propio en lo sensible. Sin este "*en lo sensible*" mis ideas serían ideas de un ángel, de un místico quizá, pero no de un alma que entienda humanamente. El "intelligibile in sensibili" adoptado por la tradición escolástica es una de las formulaciones más fecundas y mejor logradas. El entendimiento y sus actos son intrínsecamente independientes de lo material. Sin duda. Pero ello no obsta a que lo inteligible me venga por ahora revelado en lo sensible y sólo en él. Y caemos víctimas de la concupiscencia filosófica a que anteriormente aludíamos, cuando procedemos en nuestras disputas como si el objeto de mi idea "hombre" fuese algo aislado de todo objeto sensible y corriera paralelo a la imagen más o menos borrosa de tal o cual persona conocida. Ahí se esconde la honda razón psicológica de nuestras eternas discusiones.

Inteligible y sensible son esencialmente distintos, pero no meramente paralelos como dos rectas separadas. Habría con ello cortado el enigmático "IN" que sirve de lazo indispensable entre ambos. Habría convertido la abstracción escolástica en una doble intuición: la del objeto sensible, primero; la del objeto inteligible que, extraído del sensible, contemplaría en sí mismo, después. Después, "tempore" o "natura". No hace al caso. En ambas hipótesis me vería ante un inteligible puro y separado de la materia. Tendríamos una auténtica intuición directa de lo inteligible puro, que nada perdería de las propiedades esenciales a toda intuición auténtica por venir extrínsecamente acompañada de otra intuición sensible. ¿Contra la experiencia la conclusión? Luego, falsa la hipótesis. Falsa la *mera* yuxtaposición entre el objeto propio de mi conocimiento intelectivo y el objeto propio de mis sentidos. El "in" del "intelligibile *in* sensibili" requiere una significación estricta. Debemos resignarnos con la abstracción, sin dar en una seudointuición de lo inteligible puro. Bástenos luz indirecta donde la directa no nos es humanamente posible. No trastoquemos en "ens quod" concreto y sensible lo que es metasensible. Resignémonos a pensar en lo metafísico, metafísicamente. En lo metasensible, metasensiblemente.

Es un timbre de gloria para nuestra Escolástica el haber sabido definir enigmáticamente estas realidades enigmáticas, prefiriendo la certeza de la verdad misteriosa a la claridad tentadora de una seudointuición tipo idealista, o a la claridad cómoda de una intuición meramente em-

pírica. No ambicionaron nuestros grandes maestros la visión directa de la materia prima, o de la forma, o de la pura potencia, o del espíritu. Se mantuvieron humildes y, por ende, en la verdad; y definieron al espíritu como sustancia *no material*, y a los "entia quibus" como algo que *no es* "*ens quod*". Definiciones a luz indirecta, por analogía con lo concreto sensible. Nada de conceptos exclusivamente directos, tratándose de metafísica.

E insistimos de nuevo en nuestra idea-clave. ¿No persistirá en la mayoría de nuestras seculares polémicas de escuela un olvido *práctico* de esta sencillísima verdad, patrimonio común de familia? ¿No descuidamos en nuestras tradicionales querellas el aspecto negativo que necesariamente acompaña a la recta expresión *humana* de lo metasensible?

Desearíamos que el lector juzgase: Se requiere un concepto doble para localizar con exactitud a lo metasensible: Un concepto antinómico que trae en su seno el contraste de dos elementos: Afirmación y negación, luz y sombra. Sobre el "ens quod" *sensible* cabalga inseparable lo metasensible. Y su conjunción—verdadero centauro mental—nos localiza exactamente la realidad que buscamos. Los "entia quibus", o las formalidades escotísticas se dan "ante mentis considerationem" como se da "ante mentis considerationem" el ser concreto que directamente cae bajo mi intuición. Pero no son, como lo es el ser concreto, capaces de existir por sí solos. Ni podemos—y es lo que en la práctica olvidamos—pensarlos con un solo concepto exclusivamente positivo.

El espíritu es un ente capaz de subsistir por sí solo, como el ser concreto material. Pero no como éste, con dependencia intrínseca de lo material. Dios, el Infinito, es. Pero *no es* finito. La metafísica es, pero *no es* física. Lo metasensible se da, como lo sensible, independientemente de mi pensar. Pero *no nos es* directamente perceptible como nos es lo sensible. Sospecho que no siempre nos acordamos de esta negación, que viene a ser como la parte sombreada que empaña nuestros conceptos abstractos de lo metasensible. La aceptamos teóricamente en nuestras definiciones. No la vivimos prácticamente en nuestras impugnaciones a pareceres ajenos [30].

[30] Sería interesante analizar la relación mutua entre los elementos positivo y negativo del concepto análogo. Lo dejamos para otra ocasión.

## Epílogo.

Unámonos en la meta común a todos. Aunque sea una meta que se esconda en un crepúsculo. Aunque sea meta sin evidencia inmediata, sin la luz directa que del sol goza el día.

Unámonos. Urge el ponernos de acuerdo y marchar afuera para recoger tantas verdades dispersas que no han sido integradas a la Verdad.

El mismo Santo Padre Pío XII [31], en su reciente alocución a la Asamblea Plenaria de la Pontificia Academia de Ciencias (24 abril 1955) nos exhorta a la unidad. Se lamenta con pena de la separación que ha existido entre la ciencia y la filosofía. Y nos inculpa a nosotros, a los filósofos, de habernos estancado a veces en unas posiciones que hubiéramos podido abandonar. El Santo Padre anhela la unidad. "El Hombre, dice, exige que un soplo de unidad viva y anime sus conocimientos. Esta síntesis requiere aquí una fuerza superior unificadora por su *universalidad*, clara en su *profundidad*, sólida por su carácter absoluto, eficaz por su *necesidad*. Una vez más, esta fuerza es la Filosofía".

Y concluímos: La Filosofía perenne está llamada, en labios del Santo Padre, a ser la fuerza unificadora de toda verdad científica. La Filosofía perenne se halla ciertamente en la Escolástica. La Escolástica es un tronco fijo y común de donde arrancan varias ramas opuestas. Desgajemos las ramas. Quedémonos con el tronco, que allí, de seguro, se esconde el tesoro de la fuerza unificadora que buscamos.

Busquemos la verdad en el tronco común. En lo común encontraremos la Verdad. Y en la Verdad gozaremos de paz.

P. García Asensio, S. J.

Loyola (Guipúzcoa).

---

[31] AAS, 47 (1955) 394-401.

# LA CERTEZA MORAL, SU NATURALEZA Y SUS GRADOS

## 1. Planteamiento del problema.

Un primer estadio para llegar a la justificación de la certeza y más especialmente de la certeza moral (que es la más difícil de explicar) consiste sin duda en empezar asentando un doble elemento de solución: 1.° el sentido *asertivo*, no exclusivo, de la división de la certeza en los tres miembros clásicos: certeza metafísica, certeza física y certeza moral, puesto que según vimos en el estudio precedente [1] no hay inconveniente en que estas ramas supremas de la división se subdividan a su vez; 2.° que esta clasificación o división se hace atendiendo al elemento *formal* de la certeza, o sea en razón de su nexo objetivo entre el juicio que llamamos cierto y el objeto; y que por consiguiente no excluye que el juicio cierto mirado materialmente, como un todo o hecho, si bien será llamado cierto con certeza, por ejemplo, metafísica, sin embargo nada impide que intervengan en su formulación elementos de orden físico o moral y viceversa.

Es preciso también observar, para que después no estorben objeciones infundadas, que además de estas primeras soluciones que ahora dejamos ya a un lado, habríamos también de abordar los problemas que plantea la Crítica o la Criteriología: pues sin estar previamente de acuerdo sobre la solución del problema crítico, todo estudio para profundizar en la naturaleza de una de sus aplicaciones quedaría infundado; pero aquí, como es obvio, no es posible tratarlo, sino que lo remitimos a la Criteriología y ahora nos colocamos dentro ya del ámbito de nuestra filosofía, en la que surgen todavía otras preguntas cuya solución no parece haber sido suficientemente estudiada sobre la naturaleza de la certeza moral.

---

[1] Véase este estudio precedente en Pensamiento, 13 (1957) 203-222. *El problema de los tres grados de certeza.*

Las principales pueden reducirse a dos: 1.ª la certeza moral ¿es una mera *gran probabilidad* o es verdadera imposibilidad de lo opuesto, aunque imposibilidad de un orden inferior? 2.ª ¿Cómo se justifica ontológicamente la *naturaleza del elemento objetivo de esta certeza* y cuál es la *facultad humana* que capta este nexo moral con el objeto?

Este es el tema en cuyo estudio y solución, si por ventura en algo logramos adelantar, vamos a ocuparnos ahora.

## II. Clases de certeza moral.

Empecemos catalogando los principales casos que se aducen como ejemplos típicos de certeza moral, para que nuestro análisis pueda partir de ellos:

1.º Encuentro en una mesa de clase de la Universidad una tarjeta dirigida por un estudiante a otro, con la siguiente inscripción: *Tbmjnpt b mbt usft.* No sé lo que significa, pero me ocurre poner en vez de *b* una *a;* en vez de una *c* una *b;* en vez de una *d* una *c,* etc., es decir, substituir cada letra por la que le precede en el alfabeto, y al terminar la substitución encuentro las palabras: "Salimos a las tres". Inmediatamente admito que he dado con la clave del documento cifrado y que éste es el sentido de lo que el estudiante quería decir a su compañero. ¿Cómo sé que no saldría otra frase, en otra lengua quizá, en caso de hacer otra substitución? Sin embargo, comúnmente afirmamos, dice Descartes en el ejemplo del documento cifrado, que estamos moralmente ciertos de que hemos hallado el sentido del escrito.

2.º Va a salir usted de su casa y en la percha encuentra su abrigo. ¿Está cierto de que es su abrigo? ¿Cómo sabe que es el suyo? Porque no sólo tiene el color y la hechura del mío—responde—sino todos los pormenores: un pequeño rasguño en el cuello, un descosido en la manga, una quemadura de cigarro en la solapa... Sin embargo, ¿qué ley física o metafísica se opone a que sea otro enteramente parecido? Ninguna. Luego sólo está moralmente cierto de que este abrigo es realmente el que hasta ahora ha tenido como suyo. Así razona Leibniz.

3.º Se dirige usted a casa de su hermano. ¿Cómo sabe que aquél con quien habla ahora es aquel a quien siempre ha llamado "su hermano" y no otro enteramente parecido, informado de sus cosas para responderle bien a usted, o simplemente que contesta bien por azar? No es metafísica ni físicamente imposible, sino sólo moralmente.

4.º Newman afirma desde Inglaterra: "estoy en una isla" ¿Cómo

lo sabe? ¿Ha palpado y visto todas sus costas para tener certeza física de que no le han engañado al decirle que es isla lo que es una península? El aserto: "existe Roma", dice Suárez, para aquel que nunca ha estado allí, sólo es moralmente cierto, fundado en el testimonio de los demás.

5.° Tenemos un dado de veintiocho caras, en cada una de las cuales hay una letra del alfabeto. Supongamos que en la primera página de nuestro diario hay 20.000 letras. Si ahora echásemos el dado exactamente *sólo veinte mil veces*, ¿saldría redactada la primera página del diario de mañana, con las noticias futuras, sorteos, defunciones, leyes, etc., por azar? No; lo intuimos todos. ¿Por qué no? Podrían salir dos letras acertadas, por azar. Por tanto, ¿por qué no tres? Luego, ¿por qué no una más? Y así indefinidamente. En conjunto ¿sólo hay, pues, una "gran probabilidad" de que no saldrá con exactitud y *sin ningún error* la primera página del diario de mañana? En efecto, ninguna ley física, ni ninguna ley metafísica se opone (según parece) a que salga una de las probabilidades y una de ellas es precisamente ésta. Ahora bien, mientras quede "una" posibilidad entre infinitas, será posible, por hipótesis; ¿luego no será cierto que esto es imposible?

6.° ¿Moriremos nosotros como los demás hombres que nos precedieron en el mundo? Estamos ciertos de que así será; pero sólo por una ley biológica, fundada, como todas, en una inducción, y ésta en elementos que sólo conocemos con certeza moral; luego, ¿sólo será muy probable, una gran probabilidad, que moriremos algún día?

7.° Mañana saldrá el sol, lo sabemos. ¿Con qué certeza?

8.° Hay que hacer el bien y no cometer el mal: todos lo intuimos y hasta lo sentimos en nuestra alma como fondo de la ley moral; pero ¿en qué se funda esta certeza y cómo se justifica? Ollé Laprune señala cuatro verdades del orden moral de que tenemos, según él, esta clase de certeza: la ley moral, la libertad psicológica de seguirla, la existencia de Dios y la vida futura.

9.° Encuentro en la calle a un mujer, desconocida para mí, de la que sólo sé que es madre del niño que lleva en brazos. Cuando llegue a aquel puente (suponiendo que no le sobrevenga ninguna locura, ni accidente, ni espanto, ni otra causa parecida extraordinaria) ¿matará a su hijo echándolo abajo? Sabemos que es moralmente cierto que no. ¿Por qué y qué significa esto?

10. No me refiero ahora a *una* sino a *todas* las madres: la semana próxima sucederá que el conjunto de las madres de esta ciudad (prescindiendo de algún caso particular hipotético) amarán a sus hijos.

11. Suponiendo que mañana no haya ningún accidente ni perturba-

ción pública, no sucederá que se reúnan en la Plaza de Cataluña y alrededores un millón de habitantes de Cataluña, de los que no están físicamente impedidos para andar. Ni sucederá que mañana, durante un mismo día, en las circunstancias ordinarias, haya en esta ciudad 50.000 accidentes de circulación entre los coches.

12. ¿Quiénes son sus padres y qué año nació usted? Lo sabe; pero sólo por testimonio de los demás: ¿qué certeza tiene, pues, de que no le han engañado? ¿Cómo justifica esta certeza separándola de la mera probabilidad? Y si no la separa, ¿por qué no duda de que sea verdadero?

13. ¿Cómo sabe que existió Napoleón? Por el testimonio histórico. Pero ¿no es de suyo falible un testigo? Luego ¿por qué no dos? Y si dos, ¿por qué no tres, hasta llegar a mil, o más, o los que sean?

14. Sale usted de casa para ir a la oficina: ¿está cierto de que no morirá al salir a la calle o sólo tiene gran probabilidad? ¿Por qué razón separa este caso de los otros dando al aserto una gran probabilidad en vez de una verdadera certeza?

## III. Primer intento de solución: Cournot o el probabilismo.

Una solución típica es la de Antonio-Agustín Cournot (1801-1877). Consiste en taparse los ojos para no ver la dificultad: ¿está la dificultad en explicar el paso desde la probabilidad a la certeza? Pues neguemos que en la certeza moral haya el sentido de verdadera infalibilidad. Lo que llamamos "certeza física" y "certeza moral" sólo sería realmente una "gran probabilidad", pero en el orden práctico procederíamos "como si" fueran certezas. Es el probabilismo.

Confirmemos esta exposición con las palabras de uno de sus mejores comentaristas, F. Mentré [2], que sigue fielmente el pensamiento de Cournot y distingue entre "certeza absoluta" (o metafísica) y las otras (o gran probabilidad): "Al límite de la probabilidad, tomado en el sentido subjetivo, corresponde el de la *certeza*. En este sentido la unidad (representada por un quebrado cuyo numerador y denominador son iguales) es la medida de la certeza, y el símbolo de la imposibilidad es cero: la probabilidad de que suceda aquel hecho que sería contrario al hecho cierto es rigurosamente nula; entre 0 y 1 se jalonan todos los grados de la duda. Pero hay una diferencia de esencia y no de magnitud entre la probabilidad y la certeza absoluta. En efecto, en toda doctrina de las

[2] Mentré, F.: *Cournot et la renaissance du Probabilisme au XIX siècle*. Bibliothèque de Philosophie Experimentale, vol. V, Paris. 1908.

probabilidades matemáticas o de las *posibilidades*, el término de comparación no es el hecho cierto, con una certeza racional, metafísica o absoluta, sino el hecho *físicamente cierto*, es decir, aquel cuya probabilidad no difiere de la unidad más que por una cantidad infinitamente pequeña, o sea el hecho cuyo opuesto es *físicamente imposible*, es decir, que no tiene más que una probabilidad de suceder sobre una infinidad de probabilidades contrarias" [3].

Como se ve, reserva el nombre de certeza (aquella cuyo opuesto no tiene ninguna posibilidad de suceder) para la certeza metafísica; y en cambio considera la certeza física (y por tanto con más razón la certeza moral) como una probabilidad inmensa cuyo opuesto, si bien puede realmente suceder, sólo tiene una probabilidad entre infinitas opuestas.

¿En qué sentido sería para Cournot físicamente imposible que echando el dado un número infinito (indefinido) de veces, saliese siempre el seis? "Este hecho es posible en sí, en el sentido de que no implica contradicción, pero puesto que no tiene más que una probabilidad contra una infinidad de probabilidades contrarias, de hecho no sucede nunca" [4], con una excepción no obstante: "a menos que dispongamos de un tiempo ilimitado para probar el azar un número infinito de veces" [5]; por ejemplo, en el caso de echar unas pocas veces al aire una esfera perfecta para que caiga sobre una superficie plana perfecta, la probabilidad de que al caer se toquen precisamente en el punto del polo norte habiendo entre infinitas posibilidades igualmente infinitos puntos de la esfera que podrían tocar el plano.

¿Se trata de sacar una bola blanca entre una infinidad de bolas negras? "Este azar es considerado con todo derecho *físicamente imposible*, porque no tiene en su favor más que una probabilidad única, contra una infinidad de probabilidades contrarias. En lenguaje matemático, el hecho físicamente imposible es aquel cuya probabilidad es infinitamente pequeña, o cae por debajo de toda fracción, por pequeña que la supongamos. El hecho físicamente cierto es el hecho cuyo contrario es físicamente imposible, o el hecho cuya probabilidad no difiere de la unidad por ninguna fracción designable, por pequeña que se la suponga" [6]. En nota, después de dar la referencia de la obra de Cournot, añade: "Prácticamente, su posibilidad se confunde con la certeza".

---

[3] MENTRÉ, F.: O. c., cap. IV, pág. 158-159.
[4] O. c., cap. IV, pág. 159.
[5] O. c., *ibid.*, pág. 160.
[6] O. c., *ibid.*, pág. 161 El subrayado es mío.

Es decir, añado por mi parte, de modo semejante a como en el cálculo integral se considera como un círculo el límite de un polígono inscrito que doblase en cada instante el número de lados hasta considerárselo en el límite "prácticamente" como una circunferencia: un lado, por ser infinitamente pequeño coincidiría con un punto de la circunferencia y un polígono de infinito número de lados infinitamente pequeños sería una circunferencia.

De esta concepción matemática viene su aplicación filosófica: "es el fundamento de la *inducción*, de la *analogía*, de la *crítica* de los testimonios históricos, en una palabra, de toda clase de crítica, comprendiendo la crítica filosófica" [7]. A lo cual añade el texto del mismo Cournot: "Es preciso contentarse con grandes probabilidades en la solución de los problemas de la filosofía, como uno se contenta con ellas en astronomía, en física, en historia, en negocios, y así como hay en física, en historia, cosas *fuera de duda, aunque no demostradas*, puede y debe haberlas en el campo de la especulación filosófica" [8]. Queda enteramente claro cuál es la concepción de Cournot.

Viene la parte positiva de esta concepción, según la cual se añade ahora lo que bien podría llamarse "psicologismo", es decir, explicar el paso desde un elemento ontológico (que sólo es una gran probabilidad) al aserto que excluye toda posibilidad de error (esto es, certeza), por medio de una inclinación psicológica: "*estamos inclinados* a admitir que esta ley [por su unidad, que enlaza hechos múltiples] está dotada de realidad objetiva, que no es fingida por efecto de un concurso de causas que, actuando de modo independiente sobre cada uno de los hechos aislados, hubiesen dado lugar fortuitamente a la coordinación aparente" [9]. Así explica también el raciocinio por analogía [10]: "ambos sacan su fuerza de rechazar el azar: aquél [el raciocinio de analogía] está garantizado por la *creencia en la simplicidad* de las leyes de la naturaleza, éste [el raciocinio inductivo] por la *creencia de la existencia de orden* en el universo". [11]. De modo semejante la certeza histórica basada en la "crítica de los testimonios y documentos históricos"; pues "sería una *rara casua-*

---

[7] O. c., *ibid.*, pág. 164.

[8] O. c., *ibid.*, pág. 164. El texto de Cournot en su *Essai*, § 397. El subrayado es mío.

[9] "Plus nous sommes portés à admettre que cette loi est douée de réalité objective qu'elle n'est pas simulée par l'effet d'un concours de causes qui, en agissant d'un manière indépendante sur chaque fait isolé, auraient donné lieu fortuitement à la coordination apparente". O. c., *ibid.*, pág. 170.

[10] O. c., *ibid.*, pág. 171.

[11] O. c., *ibid.*, pág, 174.

*lidad* que varios hombres que no se conocen y que no se han dado una consigna llegasen a referir el mismo hecho" [12].

En resumen: "*las probabilidades* que motivan los juicios inductivos, los juicios por analogía, las conclusiones del historiador difieren *toto caelo* de las probabilidades matemáticas. Engendran una convicción que no puede ser medida exactamente y que, sin embargo, puede, en ciertos casos, excluir toda duda prudente *(Essai,* § 50). Entonces estamos ciertos con *certeza moral:* es la expresión habitual de que nos servimos para expresar este estado de alma, que sería más exactamente calificado de *certeza racional"* [13].

En otras palabras (que ya no son de Cournot, ni de su expositor Mentré, para condensar su exposición): *a)* el *elemento ontológico* de la certeza moral es sólo un inmenso número de probabilidades; *b)* el *elemento psicológico* es la tendencia (o creencia humana) a traducirlas en forma de ley simple, que unifica con su simplicidad lo múltiple, dando así razón de ello; *c)* el *efecto total* de ambos elementos juntos es lo que llamamos no ya "gran probabilidad" sino "certeza moral" y "certeza física", que excluye todo "doute sensé" o razonable.

Pero ¿podría *de hecho* suceder lo opuesto? Antes ha dicho: si hiciésemos un infinito número de pruebas de azar, sí. Insistamos: y si con infinitas sí, ¿por qué no podría suceder con una menos, y luego con otra menos, y así sucesivamente hasta que suceda al probarlo una sola vez? Cournot calla. Quiere salvar la certeza moral, y quiere separar las probabilidades filosóficas de las probabilidades matemáticas [14]; pero por desgracia no basta un mero querer: admitidos sus principios de solución, lógicamente habría que llegar a las consecuencias que destruirían toda verdadera certeza física y moral, es decir, toda verdadera exclusión de posibilidad de lo opuesto, o sea de duda de que suceda.

## IV. Insuficiencia del probabilismo.

Hay en la teoría de Cournot diversos elementos; no todos pueden ser medidos con el mismo rasero. Distingamos, pues, en su discusión.

1.° *El elemento psicológico,* es decir, la existencia de la tendencia

---

[12] O. c., *ibid.,* pág. 174.
[13] O. c., *ibid.,* pág. 176-177; pág. 180; pág. 181.
[14] "La théorie des probabilités mathématiques bien entendue ne serait le plus souvent d'aucun secours: mal entendue, elle conduirait à de très fausses consequences", Cournot, *Essai,* § 77, en o. c. *ibid.* pág. 183.

natural en nuestro espíritu a traducir en forma de inducción o ley el resultado de unas experiencias múltiples, de suerte que este plus de universalidad y de necesidad (esta "síntesis" diríamos recordando a Kant) son algo más que una mera suma (la cual dejaría siempre abierto el camino a una posible excepción, y por tanto a una probabilidad que lógicamente destruiría la certeza).

Estamos de acuerdo con Cournot tanto en afirmar que la certeza filosófica (física y moral) excluye toda duda prudente, como que hay en nuestro espíritu la tendencia a esta afirmación.

En lo que discrepamos radicalmente es en admitir que sea suficiente una *mera tendencia psicológica* si no está respaldada por una base ontológica correspondiente, sino que sólo esté basada en una multiplicación de probabilidades, para producir un aserto con conexión objetiva de infalibilidad, por tanto, de verdadera certeza. No es preciso que nos extendamos aquí en la refutación del psicologismo y empirismo sensista, que no sólo nuestra Filosofía ha rechazado, sino también autores como Husserl y Heidegger. Cournot, sin llegar al psicologismo, tiene en el fondo su mentalidad.

2.° *El elemento ontológico subyacente* no basta para explicar ni admitir la inducción ni la certeza, si no se muestra que hay en él una verdadera exigencia (fundamental por lo menos) de universalidad y necesidad, es decir, para formar la "ley" o "principio" o "todo potencial", distinto de una mera actual colección de probabilidades.

Tomemos como ejemplo el que antes hemos catalogado en el § II, número 3: ¿cómo sabe usted que esta persona con quien habla ahora es su hermano y no otro muy semejante? La hipótesis no es metafísicamente imposible, por tanto, no excluye esta posibilidad o probabilidad: luego ¿sólo es para usted "muy probable", no más, que esta persona con quien habla ahora es aquella persona con quien ha convivido cincuenta años y no otra muy semejante, dándole el nombre de padre, madre, hermano?

Replicará: "no puede ser otro muy semejante, porque si le hablo de los recuerdos familiares vividos por ambos, contesta con tino. Bien, pero ¿no es una posibilidad que por azar una vez conteste bien? Indudable: no hay ninguna ley metafísica que se le oponga. Y si una vez, ¿por qué no dos, o tres, o cuatro, o más? Siempre será el total un cúmulo de inmenso número de probabilidades, pero mientras quede un resto de probabilidad matemática, no tendrá el cociente 0 preciso, según usted, para que la certeza al dividir $\frac{1}{1}$ quede 1; algo de cociente quedará al di-

vidir $\frac{1}{\infty}$: luego en rigor queda siempre "una" posibilidad, "una" probabilidad".

Ahora bien, si se admite este absurdo, es inconsecuente decir como Cournot: "esta gran probabilidad de lo opuesto equivale a certeza, porque sé que esta excepción no sucederá".

Pero colocados en su pendiente racionalista, voy a ser más crítico que el mismo Cournot y preguntar: ¿por qué no sucederá? ¡Si usted mismo dice que es *una* posibilidad! Una entre infinitas, pero *una;* luego puede suceder. Luego ¿porqué no precisamente ahora? Luego o no puede tener verdadera certeza de que aquel con quien habla ahora es el que ha llamado por cincuenta años de convivir con él con el nombre de "padre", o si admite que tenga de este hecho una certeza enteramente infrustrable (como es en realidad) no lo explica con su teoría.

Más aún, en rigor, si fuese consecuente consigo mismo, una vez admitida esta posición equivocada, habría de llegar lógicamente a ser escéptico. En efecto, toda nuestra experiencia del lenguaje, experiencia del mundo exterior, del trato con otros, etc., cuentan (por lo menos en alguno de sus elementos previos) algo de inducción de certeza moral, pues no es físicamente cierto que para hacer una inducción ha variado usted todas las hipótesis posibles o excluído todas las causas, y, por tanto, hay siempre una base de certeza moral.

Me dirá el lector que estas consecuencias que saco son totalmente absurdas, porque destruirían toda certeza. Así es; reconozco de plano que son absurdas. Pero no es mi intención usar las premisas racionalistas, matematizantes, de Cournot para llevarle a un absurdo; sino mostrar que "ex falsitate consequentis sequitur falsitas antecedentis": su posición lleva lógicamente a este consecuente del todo falso, luego su mismo antecedente es falso; su mismo planteamiento del problema es falso por suponer que todo lo que matemáticamente no es reducible a 0 es una posibilidad, como si el lenguaje matemático (meramente cuantitativo) tuviera que captar y expresar toda la realidad cualitativa, de modo que pudiésemos negar lo que él no formula.

3.° *Otras confusiones importantes.*—No es posible ahora extender la crítica a todos los puntos de la teoría de Cournot, pero por lo menos ha de quedar constancia aquí de que también en el resto hay mucha confusión. Por ejemplo, el equiparar casos de verdadera certeza moral, con otros en que realmente sólo hay una gran probabilidad: sólo es muy probable, y no más, que un saco de monedas las tiene todas buenas por comprobar al azar diez de ellas; sólo es muy probable y no más, que al

caer la esfera perfecta sobre un plano perfecto, no tocará en el polo; sólo es muy probable, y no más, que al sacar una bola de un saco en que hay un millón de negras y una blanca, no saldrá la blanca.

Por otra parte, dice él, que con un tiempo infinito de pruebas podría salir al azar cualquier combinación. O para expresarlo con la frase de James Jeans, seis monos escribiendo a máquina al azar toda una eternidad, se encontrarían que una copia entre infinitas sería un soneto de Shakespeare.

A esto respondo que se me enseñen *dónde están estas infinitas copias malas* por una buena que saliere, en casos de legítima certeza moral (como el del conocimiento de una persona, o el de la finalidad de los seres del cosmos, etc.), cuando la realidad nos muestra que, por el contrario, en estos casos de legítima certeza moral, entre infinitas buenas, sale una mala. En frase de Santo Tomás: "esta clase de conveniencias y utilidades, si no fuesen de algún modo pretendidas, sucederían por azar, y entonces no acontecerían en la mayor parte sino en la menor, como las demás cosas que decimos suceden por casualidad" [15]. Luego no basta acudir a la hipótesis de un tiempo infinito de pruebas, para reducir a la categoría de una mera probabilidad un orden. Adviértase: colocada la discusión en este terreno, no niego *a priori* (ni afirmo, sino que prescindo) de si es posible, v. gr., el mundo actual ordenado por mero azar; sólo digo que aun prescindiendo de los saltos cualitativos (como del no viviente al viviente, de éste al hombre, etc.) *a posteriori* me consta que no puede ser obra de *mero* azar, pues si lo fuera (repito: *mero* azar, o sea sin *ninguna* conexión natural, que ya es finalística) por un caso logrado habría de haber infinitos malogrados; es así que *a posteriori* vemos que existen estos millones de casos logrados, y es prácticamente nulo en su comparación el de los casos fallidos; luego no es *mero* azar; luego hay conexión natural, y, por tanto, certeza, que se basa sobre este elemento ontológico.

En conclusión, el probabilismo como explicación radical de la certeza (y por tanto, implícitamente, de la inducción, del finalismo, etc.), no sólo es insuficiente para explicar los hechos, sino que además es absurdo porque llevaría lógicamente a destruir la certeza y admitir sólo una gran probabilidad en casos en que una plena certeza es indestructible, como por ejemplo la que tenemos de que la persona con quien tratamos es la misma con quien hemos tratado toda la vida.

---

[15] *De Veritate*, q. 22, a. 1, c.: "hujusmodi convenientiae et utilitates si non essent aliquo modo intentae, casu provenirent, et sic non acciderent in majori parte, sed in minori, sicut et cetera quae casu accidere dicimus". Véase también *Comment. in Phys. Arist.*, libr. 2, lect. 13.

## V. Segundo intento de solución: Newman o el "sentido ilativo" de las "probabilidades convergentes".

Otro intento de solución que penetra más profundamente en la realidad es el de John Henry Newman (1801-1890) en su obra *An essay in aid of a Grammar of Assent.*

No todo lo que hay en esta obra interesa a nuestro objeto; tampoco nos interesa formular un juicio sobre todas sus doctrinas (algunas de ellas un tanto discutibles, porque son rayanas con cierto irracionalismo). Lo que nos interesa es el núcleo central de la solución que da en lo referente al problema de la certeza.

Si quisiésemos condensar en pocas frases o en una intuición el núcleo de la solución newmaniana, formulándola a nuestro modo para mayor claridad, diríamos: 1.º *Probabilidades "convergentes" o elemento objetivo de la certeza:* no es ya el elemento objetivo de la certeza una mera "suma" de probabilidades (como fué el caso de Cournot) sino una sabia "convergencia" de ellas, la cual nos da un elemento objetivo, cuya razón suficiente garantiza nuestro paso a la aprehensión de la conexión necesaria o de infalibilidad, propia de la certeza; 2. *Sentido ilativo (illative sense) o elemento subjetivo de la certeza:* es tan sutil la naturaleza de esta convergencia, son tan insignificantes cada una de por sí estas probabilidades, es tan rica cada una de ellas en elementos individuales, concretos, existenciales (por tanto, insustituibles) que escapan a todo conato de formalizar o sea de ponerlas en términos de argumentación dialéctica: las mallas de la lógica son demasiado anchas para filtrar cada uno de estos elementos, que como el plancton del mar podíamos creer no existe si tuviéramos que aprisionarlo con la red de pesca, el cual, sin embargo, a pesar de ser tan sutil basta para alimentar a millones de peces. Aquella persona, pues, que posea este "sentido ilativo" para captar en su singularidad existente este cúmulo de probabilidades convergentes, tendrá con ello el nexo objetivo entre su afirmación cierta y la realidad individual; quien no posea esta finura de espíritu, lo mismo que un daltónico ante los colores, quedará con meros raciocinios de orden esencial, sin captar el nexo objetivo del juicio cierto con el orden individual y existente.

Después de haber dado este resumen de las principales ideas de la la obra de Newman que se refieren a nuestro problema, será interesante que lo confirmemos con algunas citas de sus textos.

Frente a la "inferencia formalizada" (o propia de la lógica) hay otra llamada "inferencia no formalizada". ¿En qué consiste? Consiste en lo

siguiente: "Es la acumulación de probabilidades, independientes entre sí, que provienen de la naturaleza de las cosas y de las circunstancias de aquel caso particular que examinamos; probabilidades demasiado tenues para que sean separadas eficazmente, demasiado sutiles y tortuosas para que sean convertidas en silogismos, demasiado numerosas y variadas para tal conversión, aun cuando fueran convertibles. Así como una fotografía difiere de un croquis, puesto que éste posee además del perfil, el modelado, las sombras, el color, fundidos armónicamente en un todo, asimismo la operación basta del silogismo difiere de los procesos multiformes e intrincados del raciocinio que se requieren para captar lo concreto" [16]. Adviértase que en este texto de Newman hay fundamentalmente dos partes: 1.ª, las probabilidades acumuladas (mejor diríamos "convergentes", *ad mentem* de él, para usar la expresión que emplea Harent) provienen de la multiplicidad misma ontológica de la naturaleza de los hechos *concretos o individuales;* 2.ª, el silogismo a base de nociones universales no se refiere a lo singular en cuanto singular, sino a lo *universal* (aunque bajo su extensión cae el singular) y, por tanto, no puede filtrar lo característico del singular *en cuanto singular;* por ello no iguala el proceso espontáneo del raciocinio humano en su inferencia "no formalizada". Desde luego no son estas las palabras de Newman (ni tampoco sus ideas exactamente): podría, no obstante, prolongarse su pensamiento sin traicionarle, de este modo que acabamos de exponer interpretando sus palabras.

Afirma por tanto: "yo no pretendo en absoluto insinuar que no seamos racionales en nuestra certeza; digo simplemente que no podemos analizar sus pruebas de manera satisfactoria" [17], lo cual lo dice a propósito de un ejemplo de certeza moral como ésta: "estamos absolutamente ciertos, sin ninguna posibilidad de duda, que Inglaterra es una isla", lo cual lo sabemos sólo por el testimonio de los demás, es decir, por certeza moral, aunque es, y legítimamente, a nuestros ojos, enteramente infrustrable.

¿Qué es, pues, este raciocinio supra - lógico (no meta - lógico en el sentido malo) que admite Newman para captar tales nexos objetivos me-

---

[16] NEWMAN, John Henry: *An Essay in aid of a Grammar of Assent*. Third Edition, London, 1870; cap. VIII, Inferencia, § 2, Inferencia no formalizada, pág. 28.

[17] O. c., *ibid.*, pág. 289. Por cierto, hay que desconfiar de las traducciones de la obra de Newman, por ejemplo, de la francesa, *Grammaire de l'assentiment*, París, 1907. que parafrasea a su modo el pensamiento del autor y a veces le da un cierto carácter irracionalismo propio de 1907. Véase, a modo de ejemplo, el texto de la pág. 239, donde se hace decir a Newman "ce que nos certitudes ont d'irrationnel", cuando Newman dijo: "II am not at all insinuating that we are not rationel in our certitude".

diante "el sentido ilativo" de la inferencia "no formalizada"? Así dice: "El juicio supralógico que garantiza nuestra certeza [de los asertos admitidos como naturalmente ciertos] no es el simple sentido común, sino a veces un *sentido especial,* el cual pide una cualificación propia; o también puede decirse que es un cierto *sentido intelectual,* aunque distinto de la mera aprehensión de un argumento *científico*" [18]; "Digo, pues, que nuestro modo más natural de raciocinar no es el que pasa de proposición a proposición, sino de cosas a cosas, de lo concreto a lo concreto, de un todo a un todo" [19]. Así sucede a veces que el médico de genio diagnostica con precisión la enfermedad sin acertar a defender después teóricamente su anterior juicio ante un colega; o sucede que un juez como el de la novela *Orley Farm* con un instinto misterioso descubre el culpable [20]. "Esta *capacidad ilativa* (*illative faculty*) digo, a veces no está lejos del genio. Tal parece haber sido la percepción de Newton de verdades matemáticas y físicas, aunque fallaba la prueba" [21]. Tal es el caso de algunos calculadores prodigiosos, que en un momento intuían, por ejemplo, si un número de siete cifras era o no número primo; y otros casos semejantes que Newman amontona con abundancia: "Es difícil evitar el dar a estos luminosos presentimientos otro nombre que el de instinto; y pienso que así han de ser llamados si por instinto se entiende no un sentido material, uno e idéntico en todos e incapaz de cultivarse, sino una percepción de hechos sin que sea designable el encadenamiento de la percepción" [22], como nos sucede que tenemos el sentido del gusto estético, de lo conveniente, de la "phrónesis", para captar lo discreto, lo bello, lo moral [23].

Resumiendo en cuatro puntos con el mismo Newman sus ideas sobre el "sentido ilativo", tenemos el siguiente esquema: 1.º, en todas las materias (sea química su objeto, o jurisprudencia, o moral, o religión) además de la lógica del lenguaje "nos vemos forzados a suplirla con la lógica del pensamiento; porque las formas dejadas a sí mismas no prueban nada" [24]; 2.º, sucede que alguna persona posee alguna vez muy desarrollado este sentido "en una zona del pensamiento, por ejemplo en la historia, y no en otra, por ejemplo en filosofía" [25]; 3.º, en cuanto a su método o modo de proceder, refiriéndose al cálculo integral, dice: "lo

[18] O. c., *ibid.,* pág. 309. El subrayado es mío.
[19] O. c., *ibid.,* cap. VIII, § 3 pág. 323.
[20] O. c., *ibid.,* pág. 325.
[21] O. c., *ibid.,* pág. 326.
[22] O. c., *ibid.,* pág. 327.
[23] O. c. cap. IX, § 2, pág. 346 ss.
[24] O. c., *ibid.,* pág. 351-352.
[25] O. c., *ibid.* pág. 352.

he considerado análogo al cálculo matemático de los tiempos modernos, que ha extendido tan maravillosamente los límites de la ciencia abstracta" [26]; 4.º, en fin, en todas las materias (sean de ciencia experimental, o de historia, o de teología) este "sentido ilativo" es su propio criterio y garantía, como pasa para discernir el valor poético, o el de una acción heroica, o el de la conducta elegante, o el del genio: "nuestro deber en cada uno de estos casos es fortalecer y perfeccionar la facultad especial que es su regla viviente, y en cada caso presente proceder del mejor modo. Esto es nuestro deber y nuestra necesidad en lo que se refiere al *sentido ilativo*" [27].

## VI. Crítica de la teoría newmaniana.

La teoría newmaniana, mucho más matizada que la de Cournot, y mucho más profunda que aquélla, tiene indudablemente muchos aspectos acertados que sería injusto rechazar o no utilizar. Recuérdese a Harent, que la aprovecha para explicar la situación en que se encuentra a veces el creyente, convencido de la verdad de los preámbulos de la Fe por un conjunto maravillosamente convergente de elementos e indicios insignificantes, que, sin embargo, le cuesta de repente sistematizar y exponer si alguien le pregunta el porqué.

No obstante, la teoría de Newman tiene también, a nuestro parecer, exageraciones, que llevan a algunas concepciones equivocadas que no podemos dejar de criticar. Empecemos por lo que creemos desacertado, para terminar luego por lo que es de más valor.

El primer punto de nuestra crítica va contra el fondo de irracionalismo que queda en Newman, a pesar de su intención y a pesar de las palabras explícitas, que a veces (cuando no se deja llevar por su entusiasmo ilativo) prodiga. Pero encarece tanto lo intuitivo, lo experimental, lo concreto, que en algún sitio llega a escapársele la frase de que el raciocinio puramente formal no prueba nada; con más frecuencia no reconoce el debido valor del raciocinio abstracto (aunque alguno le reconoce).

Resumamos en pocas palabras la cuestión: 1.º Si Newman sólo pretendiese decir que *no toda* actividad cognoscitiva es la científica, definidora y raciocinadora mediante conceptos universales, sino que *además* de ésta hay en el hombre múltiples modalidades mentales, que van desde el conocimiento experimental o precientífico, desde la actividad del "sen-

[26] O. c., *ibid.*, pág. 352.
[27] O. c., *ibid.*, pág. 352.

tido común", de la "cogitativa" y del "entendimiento práctico" al conocimiento que llama Santo Tomás *per connaturalitatem* y hasta el conocimiento "contemplativo" (tanto en el orden natural, como en el sobrenatural y en el místico); más aún, si pretendiese sólo decir que precisamente gracias a estas y otras múltiples actividades nuestro espíritu penetra a veces más íntimamente en realidades singulares, donde el conocimiento teórico sólo las aprehendería bajo la extensión de sus notas esenciales, y que, por consiguiente, puede darse algún caso en que nuestra debilidad *subjetiva* racional fracasara para percibir ciertos pormenores en cuya multiplicidad individual consiste un gran factor de evidencia y certeza, que nos es brindada por la actividad "total" de nuestra mente, entonces Newman diría algo que ni es propiamente nuevo (en nuestra Filosofía perenne es ampliamente estudiado) ni es más que una gran verdad sobre la realidad de las cosas y de nuestro modo sujetivo de ser. En este caso la posición de Newman sería sencillamente un ataque contra la unilateralidad del *racionalismo*, que reduce el hombre a una especie de máquina calculadora, como imagina, por ejemplo, Kant. En este caso la originalidad de Newman estaría en el modo y riqueza con que expone y aplica esta doctrina ya conocida al caso concreto de la certeza; 2.º pero si sus expresiones por el contrario dejan entender *a)* que el proceso racional es *de derecho* (no sólo de hecho por nuestra debilidad sujetiva) incapaz de demostrar las certezas filosóficas; *b)* que estas pruebas abstractas no son *objetivamente* válidas y capaces de probar lo referente a los seres existentes y concretos; *c)* que, por tanto, la función del "sentido ilativo" es algo *radicalmente* heterogéneo con la actividad científica; *d)* de modo que en este último plano no pudiese establecerse un sistema ordenado de formulación abstracta y demostrativo de verdades filosóficas, y, por tanto, que en la actividad del "sentido ilativo" consistiese propiamente la filosofía, la ciencia, la teología, etc.; si esto fuese lo que normalmente se desprendiese de la lectura de Newman, entonces sencillamente habríamos de afirmar que tiene un grado bastante subido e inadmisible de irracionalismo, que influyó a fines del siglo pasado y principios del actual en la generación del modernismo.

El racionalismo de tipo matematizante a lo Cournot lo reduce todo a una suma aritmética, es decir, cuantitativa y por ello no puede rebasar el límite de una "gran probabilidad" allí donde hay verdadera certeza; pero Newman en justa reacción contra ese racionalismo habría ido tan lejos hacia el extremo opuesto, que en vez de quedarse en un justo medio habría caído en cierto irracionalismo.

Como no pretendo en este momento hacer trabajo de historia de la

filosofía, sino de filosofía, no me pondré a investigar si de hecho dice o no dice esto Newman; sólo afirmo: si lo dijera, esta doctrina es falsa. No obstante no puede negarse que hay en sus escritos no pocas expresiones que por lo menos sugieren en el lector esta mentalidad.

Por ejemplo, su crítica del silogismo es ridícula [28], cuando en realidad lo que prueba es que no puede cometerse el abuso racionalista de imaginar que el silogismo es todo: entre decir que la deducción lo hace "todo" (al modo de Hegel) y decir que no hace "nada", hay un justo medio: hacer "algo"; dar forma de proceso ilativo sintético, cuando ya ha precedido el trabajo analítico o inductivo. El hecho mismo de que los modernistas al principio de siglo hicieran tanto caso de Newman y otros semimodernistas, como Blondel, sugiere la sospecha de que efectivamente Newman exageró.

Pero, sea lo que fuere de la cuestión histórica, por lo menos deseo quede en pie que si se entendiese así la teoría de las "probabilidades convergentes" y del "sentido ilativo", no la creeríamos admisible. En este momento no voy a extenderme más en este aserto porque ya en otros escritos lo he expuesto con cierto detenimiento [29] y a ellos remito al lector que se interese por este punto.

En cambio habría no sólo una doctrina aceptable, sino con no poca originalidad en el modo de exponerla, si se interpretase (por lo menos el núcleo fundamental de Newman) de otra manera, sea o no sea exactamente su pensamiento: así como el conocimiento empírico precientífico y el conocimiento contemplativo metacientífico, lejos de rebajar el valor específico del conocimiento racional, conceptual, abstracto en la constitución de la ciencia y filosofía elaborada mediante precisas definiciones y demostraciones, lo completan, de modo parecido el "sentido ilativo" (frase que expresa un conjunto de múltiples actividades, ya intuitivas, ya sobre hechos singulares) precisamente por captar el singular "en cuanto singular" aprehende también de un modo casi intuitivo un enlace objetivo, íntimo y sutil, en lo que hemos llamado "probabilidades convergentes". Sería de suyo posible formalizar estos elementos, pero de hecho esto importaría un proceso tan largo y difícil, que de un modo mucho

---

[28] O. c., cap. VIII, § 2, pág. 281 ss.

[29] *La Filosofía de la Acción*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Luis Vives, Serie B, núm. 2, Madrid, 1943, cap. 2, cap. 12, cap. 13, cap. 16; *Filosofía blondeliana*. Biblioteca Filosófica Balmesiana, s. II, vol. II. Barcelona, 1944, cap. 2, cap. 4. En plan de obra teológica o ascética véase *El conocimiento interno y el sentimiento interno en los Ejercicios Espirituales*. Miscelánea Comillas XXVI (1956) 115-130, especialmente pág. 120 a 125, y *Valor psicológico de los Ejercicios y su actualidad*, Espíritu VI (1957).

más sencillo, casi intuitivo y natural, nuestra actividad intelectual da el medio de obtener en seguida la certeza mediante el "sentido ilativo". En el fondo esto no sería más que admitir con Aristóteles y Santo Tomás que junto a la demostración διὶ ὅτι o *propter quid*, hay la demostración ὅτι o *quia*, la cual si bien no es *inmediatamente* reductible a los primeros principios de no contradicción y razón suficiente, no obstante lo es mediatamente, es decir, "supuesta la experiencia" cuya negación importaría falta de razón suficiente y contradicción. Esta concepción, como indicábamos antes, no haría más que luchar contra el racionalismo, tipo Espinosa o Hegel, por ejemplo; no se opondría a una filosofía empírico-racional, como es la de toda la tradición escolástica.

Harent defiende la teoría de Newman para explicar la certeza moral a base de las "probabilidades convergentes" [30]. Como podrá advertir quien haya leído lo que precede, admito también el valor indiscutible de la teoría newmaniana, aunque no exclusivamente sino encuadrándola dentro de un marco más general, que la enlaza con la tradición de la filosofía escolástica. Si bien esta concepción newmaniana o clásica (según se prefiera llamarla) se requiere, sin embargo, no basta. Da luz para casos de certeza moral, enteramente infalible que todos percibimos, sobre hechos concretos, como son que existe Roma para el que no la ha visto; o que la persona con quien hablamos es la que siempre hemos tratado dándole el nombre de hermano. Pero este doble elemento ("probabilidades convergentes"—"sentido ilativo") no explica por sí solo el porqué del plus de universalidad y necesidad con que de hecho salta nuestra mente desde *algunos* casos (por numerosos que sean siempre serán "algunos") a la afirmación de *todos* (o exigencia de universalidad y necesidad) que aparece en la certeza. Es decir, las probabilidades convergentes al fin y al cabo son "probabilidades" cada una por sí (si así queremos llamar a muchos casos de testimonio, que no siempre será de esta manera, como es obvio) y su convergencia será una probabilidad de probabilidades, cuya explicación psicológica da bien Newman, pero cuyo elemento ontológico, aunque se adelanta un poco en su explicación, no queda patente.

Decirme que el "sentido ilativo" intuye el existente concreto en su singularidad y, por tanto, capta matices que pueden escapar a las mallas

[30] HARENT, S.: *Foi*. Dictionnaire de Théologie Catholique, col. 195, lo defiende desde el punto de vista teológico: "il n'est nullement besoin de supposer (comme d'aucuns l'ont fait) que cette proposition 25 du décret *Lamentabili* reproduise une théorie de Newman sur la preuve de fait de la revélation par des *probabilités convergentes*": pero luego lo defiende racional o filosóficamente, col. 196, 197, 210, etc., aunque en algunos puntos me parece insuficiente e incompleto.

de un proceso silogístico abstracto, que no sea muy complejo y cuidadoso, es verdad sin duda; pero me deja en pie la pregunta: ¿no es metafísicamente posible la hipótesis de un objeto enteramente semejante? ¿es contradictoria esta hipótesis? No. Luego es metafísicamente posible; luego tiene una probabilidad; luego excluye la verdadera infalibilidad para toda certeza moral... Así discurriría un racionalista a quien hemos de responder. Podemos decirle que cuando tomamos nuestro abrigo o sombrero a pesar de todo estamos tan ciertos de que es el "nuestro" y no otro semejante, que esta certeza a veces es de hecho tan infalible como la de que $2 + 2 = 4$, o de que Roma ha existido. Pero hemos de añadir la explicación o porqué de esto, lo cual no aparece en la solución de Newman, poco metafísica, solución que, por tanto, es sólo parcial.

Más claramente se verá lo que digo sobre el carácter parcial de esta solución si se toma como ejemplo otro en que no pueda haber tal convergencia de hechos concretos, como el que señalamos antes en el § II, número 5 para el caso de sacar 20.000 letras que formen el diario de mañana por azar. Estoy enteramente cierto de que, si cada día para enterarme de las noticias del diario de mañana recurriese a este medio, me quedaría sin saber nada de los sucesos públicos; pero ¿por qué? No es una hipótesis metafísicamente imposible que por azar durante treinta días haga cada día esta operación una vez y cada vez sin error salga el diario del día siguiente. Aquí por otra parte no hay tal convergencia de probabilidades sino simplemente un número infinitamente pequeño de ellas frente a una infinidad de opuestas; no se ve, pues, qué papel pueda desempeñar aquí el "sentido ilativo" para explicar este caso de certeza.

Es preciso recurrir a algo más, que Newman no da. Hay aquí intuición de esencias, intuición que por lo menos se ha de plantear y en la medida en que sea posible también explicar. Por esto me parece equivocada la concepción de que se hace eco C. Bonnegent, que exponiendo a Newman nota que su posición llevaría a negar esta intuición de esencias, cuando dice: la acción del *sentido ilativo* "hace el paso desde las probabilidades, a las cuales la experiencia conduce por la demostración, a la certeza. Para explicar este paso y justificar la certeza, no es, pues, preciso recurrir a la hipótesis de intuiciones de formas intelectuales, que formarían parte de nuestra naturaleza y elevarían nuestra experiencia por encima de lo que es" [31]. La crítica que en la segunda parte del libro

---

[31] BONNEGENT, C.: *La théorie de la certitude dans Newman*. Lettre Préface de M. E. Boutroux, Paris 1920 parte 1.ª, cap. 5, § 3, pág. 74.

dirige Bonnegent contra Newman hace advertir acertadamente sus exageraciones. Newman es más psicólogo que metafísico. Ha de reconocerse que hay aciertos parciales en su teoría, pero también hay en sus páginas equivocaciones, y, desde luego, que su solución ha de ser completada.

## VII. Tercera teoría: el "instinto intelectual" de Jaime Balmes.

Jaime Balmes (1810-1848) trata ampliamente del problema de la certeza, de sus fundamentos y justificación. Su solución en parte coincide con la de Newman; en parte va mucho más lejos. Balmes no tiene su sutileza psicológica, pero tiene una hondura mayor en sus análisis metafísicos [32].

Para Balmes es evidente que muchos de los errores en que han incurrido los sistemas filosóficos se deben a que, en vez de examinar la realidad en todos sus aspectos y al hombre con todas sus facultades, se aíslan algunos aspectos, se separan sólo algunas facultades: "Observaré lo errado de los métodos que aíslan las facultades del hombre, y que, para conocer mejor el espíritu, lo desfiguran y mutilan [...] Hay en el hombre, como en el universo, un conjunto de leyes cuyos efectos se desenvuelven simultáneamente con una regularidad armoniosa; separarlas equivale muchas veces a ponerlas en contradicción, porque no siendo dado a ninguna de ellas el producir su efecto aisladamente, sino en combinación con las demás, cuando se les exige que obren por sí solos, en vez de efectos regulares producen monstruosidades las más deformes" [33].

Tres son, según Balmes, los elementos irreductibles de que dispone el hombre para abordar con éxito la solución de los problemas criteriológicos: 1.º, *los hechos* de conciencia (o eventualmente, *externos*, conocidos siempre mediante el hecho de que los atestigua nuestra conciencia); 2.º, *la evidencia* (entendiéndola no en el sentido ordinario que hoy le damos, sino en el sentido propio de Balmes, que explicaremos después); 3.º, *el instinto intelectual*, o dinamismo de la mente (como de las otras facultades) a su objeto propio, y que cuando versa sobre objetos corrientes de la vida lo llama "sentido común". A estos tres medios (que bien podrían llamarse "aprioridades", en sentido no kantiano, sino en el

---

[32] Para la exposición del pensamiento de Balmes seguiré mi estudio anterior de Pensamiento, 4 (1948) 405-431, *El sentido íntimo de la criteriología balmesiana*, en que podrán verse algo más ampliadas algunas ideas aquí sólo indicadas.

[33] Balmes, J.: *Filosofía fundamental*, libro 1.º, cap. 15; edición de *Obras Completas*, Biblioteca Balmes, Barcelona, 1935, vol. 16, pág. 156, núm. 159. Este será el orden con que citaré a Balmes.

verdadero sentido criteriológico) responden tres clases de verdades: 1.ª, verdades de sentido íntimo (como "yo existo"); 2.ª, verdades necesarias (como "es imposible que la parte sea mayor que el todo"); 3.ª, verdades de sentido común (como la certeza moral de que echando ahora al azar un montón de letras no saldrá compuesta la primera página de *La Divina Comedia*) [34].

*Primera aprioridad: los hechos de conciencia.* La conciencia tiene la ventaja de que "en ella la realidad y la apariencia se confunden: no puede ser aparente sin ser real; la apariencia, por sí sola, es ya una verdadera conciencia" [35]. No cabe aquí el abismo que Kant abre entre el fenómeno y el noúmeno: si yo gozo, con mi pensamiento expreso que mi gozo existe, alcanzo la existencia del gozo *en sí*, que está *en mí*, en la misma conciencia: si no pudiese captarlo existente en sí, no podría Kant hacer la *Crítica*, y si puede captarlo tampoco puede hacerla, pues ya ha usado su concepto en sentido trascendente, la noción clásica de la verdad, la exigencia de universalidad, los principios metafísicos, etc.: "el yo no puede ni ser conocido, ni pensado de ninguna manera, sino en cuanto se toma a sí mismo por objeto, y, por consiguiente, *en cuanto se coloca en la línea de los demás seres, para sujetarse a la actividad intelectual* que sólo obra en fuerza de las verdades objetivas. *La inteligencia no se concibe sin objetos, al menos internos, y estos objetos serán estériles si el entendimiento no concibe en ellos relaciones*, y, por consiguiente, verdades" [36].

A pesar de la utilidad que ofrecen los hechos de conciencia, por sí solos no bastan: se requiere algo más (la evidencia de esencias y el dinamismo o instinto intelectual) que se le sobreponen para pasar al juicio y decir "es"; sin juicios, con meras aprehensiones de hechos, no hay ciencia: "el testimonio de la conciencia, considerado *en sí mismo*, se limita de tal modo a lo puramente interno, que *por sí solo* nada vale para lo externo, ya sea para el criterio de evidencia, ya para el de los sentidos. El testimonio de la conciencia es el fundamento de los demás criterios, en cuanto es un hecho que todos ellos han menester y sin el

---

[34] O. c., 1, 15; *Obras Completas*, 16, 146, 147.
[35] O. c., 1, 15; *Obras Completas*, 16, 146, 147.
[36] O. c., 1, 7; *Obras Completas*, 16, 71, 71-72, el subrayado es mío; "el hecho de la conciencia nada tiene que ver con la ciencia, *sino en cuanto ofrece hechos a los cuales se pueden aplicar los principios objetivos, universales, necesarios*, independientes de toda individualidad finita, que constituyen el patrimonio de la razón humana, pero que no han menester la existencia de ningún hombre", cap. 7, pág. 72, núm. 72; cfr. cap. 14, pág. 139, núm. 138; cap. 19, pág. 188, núm. 186-287; cap. 8, pág. 93, núm. 92, ss.

cual son imposibles. De la combinación de la *conciencia con el instinto intelectual* nacen todos los demás criterios" [37].

*Segunda aprioridad: la intuición de esencias o evidencia.* Muchos han encontrado dificultad en la doctrina de Balmes sobre la evidencia porque no la han entendido en su recto sentido. Y no la han entendido porque imaginan que Balmes da a la palabra "evidencia" el mismo sentido que le damos hoy día: manifestación clara del objeto a la mente. Balmes no toma la palabra en este sentido, sino en el sentido cartesiano o kantiano, de intuición de esencias tras mero análisis: "uno de los caracteres distintivos de la evidencia [es] la necesidad y universalidad de su objeto [...] A más de este carácter existe otro que con mayor razón puede llamarse constitutivo [...], y es el que la idea del predicado se halle contenida en la del sujeto. Esta es la noción esencial más cumplida del criterio de la *evidencia inmediata;* por la cual se distingue del de la *conciencia* y del *sentido común*" [38].

Entendiendo la palabra evidencia en este sentido está claro que "el principio de evidencia es inevidente", como dice Balmes; o con otras palabras: *no todo es reductible a pura intuición de esencias:* "es una preocupación, un error de fatales consecuencias, el creer que podemos probarlo todo con el uso de la razón; antes que el uso de la razón están los principios en que ella se funda, y antes que uno y otro está la existencia de la razón misma y del ser que raciocina. Lejos de que todo sea demostrable, se puede demostrar que hay cosas indemostrables" [39].

¿Qué hay, pues, además de la "intuición de esencias"? Hay otros dos elementos, uno objetivo y otro subjetivo: 1.º, los hechos de la conciencia (si son representación de algo externo, también se nos manifestará esto siempre a través de nuestra conciencia); 2.º, el dinamismo propio de nuestra facultad intelectual, o instinto intelectual, que lo mismo que en cualquier otra facultad humana por naturaleza salta a su objeto propio presente, sin que esté en manos de los hombres cambiarlo o explicar analíticamente el porqué de esta actividad o dinamismo o paso a su objeto.

La preocupación kantiana de reducir a aprioridad trascendental lo que no es dado por nuestro mero análisis del objeto, se destruye precisamente al observar que, si fuese más lógico, habría de admitir que no es de mero análisis el principio con que quiere hacer su *Crítica*: el principio de no contradicción debería considerarlo sintético *a priori* y por

---

[37] O. c., 1, 23; *Obras Completas,* 16, 231-232, 37. El último subrayado es mío.
[38] O. c., 1, 24; *Obras Completas,* 16, 233-234, 240. El subrayado es mío.
[39] O. c., 1, 24; *Obras Completas,* 16, 163, 164.

tanto Kant haría metafísica al demostrar de la mente *en sí* (no meramente como representada ahora en su mente) que no puede hacer metafísica[40]. Balmes va más lejos que Kant.

*Tercera aprioridad: el instinto intelectual.* No depende de nosotros cambiar nuestro propio ser para que seamos ángeles o dioses: nos encontramos con nuestras facultades tal como son, queramoslo o no, expliquémoslo analíticamente o no. Y el hecho es que nos hallamos también con nuestras facultades humanas en ejercicio, en dinamismo o actividad, extrovertidas, tendiendo a su propio objeto, de tal manera que la facultad colocada ante su objeto propio, tiende a él. A este hecho lo llama Balmes "instinto intelectual" y cuando se refiere no al orden especulativo, sino a las cosas de la vida, "sentido común". Es aquel dinamismo por el cual la facultad colocada ante su objeto (y añadiéndole además la "evidencia de esencias", si se trata de algo de orden especulativo o científico) salta a su objeto con la afirmación "es".

Sería equivocado tomar aquí la palabra "instinto" como algo irracional; en Balmes tiene el sentido de algo racional, intuición mental, pero no la mera intuición de esencias o "evidencia", sino otra clase de racionalidad, de modo semejante a como no es irracional sino lúcida la aprehensión del hecho de conciencia, v. gr., que "yo pienso", en la cual aprehensión hay indudablemente una operación intelectual, racional, pero no aquel grado de racionalidad que es propio de la intuición de esencias o "evidencia" cartesiana.

El filósofo belga J. Maréchal, S. I. acertó sin duda cuando vió que Kant erraba al hacer una crítica estática del entendimiento y razón humana; hay algo más, hay un dinamismo que nos lleva a la posición de algo absoluto, metaempírico, con el *est* del juicio, afirmativo del ser. En esto coincide con Balmes.

Difiere, empero, en algo esencial, y es que Maréchal empieza a partir del método kantiano, es decir, con un análisis del fenómeno considerado aún precisivamente como fenómeno; y, por tanto, para explicar finalmente el salto desde el fenómeno al *est* absoluto y trascendente, ha de acudir a una muy discutible acrobacia mediante un salto metalógico bastante afín al ontologismo de Gratry por una apetición del Infinito trascendente, que no puede hallarse en el orden objetivo fenoménico, sobre el cual proyectamos esta hambre de ser.

Balmes es más humano: el método kantiano es tal que la misma po-

---

[40] Véase mi obra *Investigaciones Metafísicas*, Barcelona, 1949, 1.ª parte, § IV, pág. 28 ss. En Balmes véase O. c. 1, 29; *Obras* 16, 279, 285.

sición inicial kantiana (distinción fenómeno-noúmeno) implica contradicción; su concepción de que lo no analítico es sintético *a priori* (en sentido kantiano) le llevaría también, si fuera consecuente, a admitir que el mismo principio que él usa para hacer sus análisis, es decir, el de no-contradicción, es sintético, supuesto lo cual ya no puede hacer Crítica ni análisis trascendental sin que con ello haga Metafísica: es decir, que se contradiga. Por tanto, ya inicialmente rechaza un método esencialmente contradictorio. Parte, pues, Balmes del *hecho* (todavía no *explicado*, ciertamente, en este punto de partida, pero comprobado como *hecho)* de que poseemos inicialmente verdad y certeza de algo trascendente al pensar. Si lo pusiera como *premisa lógica* de su Criteriología, entonces cometería petición de principio; pero no lo pone como premisa lógica de su estudio, sino meramente advierte que de hecho está *sub-yacente* (no su-puesta por él) esta realidad, y va a ver si puede explicar el *cómo* de este hecho, no *si* se da el hecho (de modo semejante a como Kant da por supuesto que poseemos legítimas verdades de matemática y de física y sobre ellas va únicamente a estudiar el cómo y porqué de ellas). Caminando, pues, para explicar este hecho, comprueba que hay en la mente humana un dinamismo intelectual hacia su objeto propio, lo cual pasa con todas las facultades; más aún, se da este dinamismo *hasta en la misma evidencia analítica de esencias,* aunque los racionalistas no lo adviertan, y busquen, al modo de Kant únicamente, la razón de la síntesis en algunos juicios, cuando en realidad se hace cierta síntesis en *todos*. He aquí las palabras del mismo Balmes: "¿Sabes que sientes, que piensas, que tienes en ti tal o cual apariencia? ¿Lo puedes probar? Es evidente que no. Lo que haces es ceder a un hecho, a una necesidad íntima que te fuerza a creer que piensas, que sientes, que te parece tal o cual cosa; pues bien, *igual necesidad hay en el enlace del objeto con la idea,* igual necesidad te fuerza a creer que lo que evidentemente te parece que es de tal o cual manera es, en efecto, de la misma manera; ninguno de los dos casos admite demostración; en ambos hay indeclinable necesidad; ¿dónde está, pues, la filosofía cuando tanta diferencia se quiere establecer entre cosas que no admiten ninguna? Fichte ha dicho: *Es imposible explicar de una manera precisa cómo un pensador ha podido salir jamás del yo*. Y con igual derecho se le podría decir a él que *no se concibe cómo ha podido levantar su sistema sobre el yo*. ¿A qué apela? A un hecho de conciencia; es decir, a una necesidad. Y el asenso a la evidencia, *la certeza de que a la apariencia corresponde la realidad ¿no es también una necesidad?*" [41].

[41] O. c., 1, 25; *Obras Completas,* 16, 242-243,251 ss.

En otras palabras: Kant para hacer su Crítica y de modo más o menos semejante todos los idealistas) saltan de la *percepción* del fenómeno o acto de conciencia como representado en su conciencia refleja, a la *existencia* del fenómeno o acto de conciencia *en sí;* o si se prefiere, saltan desde el fenómeno del fenómeno al *en sí* del fenómeno o al fenómeno en cuanto noúmeno: ¿con qué derecho? se pregunta Balmes. Apliquemos al criticismo las mismas objeciones críticas y seamos más exigentes que él. La misma respuesta que ellos me den, se la daré a ellos. Respondiendo ya positivamente explica: en el fondo porque tal es la naturaleza o dinamismo o finalismo o instinto intelectual de nuestra mente que, colocada ante su objeto propio, pasa a la afirmación.

Es tan grande la fascinación de la intuición de esencias (o "evidencia" en lenguaje balmesiano) que cuando la hay no nos damos cuenta de que en esta afirmación interviene también secretamente el resorte del dinamismo intelectual: al percibir el aserto "el todo es mayor que la parte" acapara nuestra atención el carácter fulgurante de su evidencia, y nos queda en la penumbra el dinamismo de nuestra mente que de un modo activo ha tendido en pos de esta evidencia a la afirmación del "es" para cualquier "todo", con absoluta universalidad y necesidad. En cambio, cuando no hay esta plena evidencia de esencias queda más patente el dinamismo intelectual; por ejemplo, al afirmar "estoy absolutamente cierto del hecho de la existencia de Roma no con mera probabilidad", de tal modo anhelamos poseer también aquí la evidencia de esencias, que corremos el riesgo de admitir que su afirmación se debe a un impulso irracional (o negar una verdadera certeza, es decir, una verdadera intuición de esencias) cuando en realidad no es irracional, dice Balmes, sino con *otro grado de racionalidad* distinto del anterior[42]: "he llamado instinto intelectual a ese impulso que nos lleva a la certeza en muchos casos sin que medien el testimonio de la conciencia ni el de la evidencia"[43], pero que también se da en el dinamismo que nos lleva a afirmar las verdades primeras que no pueden demos-

---

[42] Balmes se esfuerza muchas veces en repetir que no debe tomarse la palabra "instinto" al decir "instinto intelectual" en sentido de *irracional;* "no es contra la razón, *es su base*" (O. c., 1, 2; *Obras,* 16, 28, 14); es como una "inspiración" (O. c., 1, 15; *Obras,* 16, 156 nota del núm. 159) y las "inspiraciones" del genio son ciertamente "intelectuales", si bien irreductibles a una "demostración de esencias", la cual sobrevendrá después del hallazgo, no antes, por lo menos en muchos casos.

[43] O. c., 1, 15; *Obras Completas,* 16, 153, 155.

trarse, como son, por ejemplo, "es imposible que algo en el mismo sentido sea y no sea" [44].

Habrá quizá parecido que me extendía demasiado en la exposición precedente de la teoría de Balmes, pero ahora por lo que sigue se verá la utilidad que nos reporta.

En *El Criterio* distingue Balmes tres clases de imposibilidad (su opuesto o necesidad, es el elemento ontológico u objetivo de la certeza): "Algunos distinguen tres clases de imposibilidad: *metafísica, física y moral*. Yo adoptaré esta división, pero añadiendo un miembro, que será la *imposibilidad del sentido común*. [...] También advertiré que tal vez sería mejor llamar imposibilidad *absoluta* a la metafísica, *natural* a la física, y *ordinaria* a la moral" [45].

Su explicación de la imposibilidad absoluta o metafísica viene a coincidir con lo que antes vimos fundaba la "evidencia" (en sentido balmesiano), es decir, las que él llama "verdades necesarias": el orden de esencias cuya negación importa contradicción.

Su exposición de la imposibilidad física o natural viene a fundarse en las leyes de la naturaleza; no parece que Balmes incluya bajo este nombre los hechos de conciencia, pues éstos tienen una necesidad cuya percepción inmediata es del todo infrustrable, de suerte que ni por milagro puede fallar, y, en cambio, Balmes habla aquí de leyes que "Dios, que ha establecido estas leyes, puede suspenderlas; el hombre no" [46]; se habría de ampliar, pues, la aplicación de Balmes, para que se insertasen en la categoría de asertos con certeza física también los que versan sobre los hechos de conciencia inmediatos, y entonces cabrían en su clasificación certezas como la de los actos de conciencia, lo cual subdividiría en dos la certeza física, como haremos después en el § X.

Finalmente habla de la "imposibilidad moral u ordinaria". Recuerdo, para no interpretar mal a Balmes, que lo que nosotros llamamos generalmente "certeza moral" es subdividido por él en dos, cuyo elemento objetivo o imposibilidad tiene en Balmes dos nombres: 1.º, "imposibilidad moral u ordinaria", 2.º, imposibilidad de sentido común" (a que corresponderán luego en el § X los números 8-9 y 6-7 respectivamente).

La primera es definida así: "es la oposición al curso regular u ordinario de los sucesos". Explica una noción tan vaga de esta manera: "es imposible de esta manera todo aquello que, atendiendo el curso re-

---

[44] O. ca., 1, 32; *Obras Completas*, 16, 317, 317; en la misma evidencia hay un "irresistible instinto de naturaleza" (cap. 32, núm. 224).

[45] *El Criterio*, cap. 4, § 2; *Obras Completas*, 15, pág. 32.

[46] O. c., cap. 4, § 6; *Obras Completas*, 15, pág. 34; véase § 7, pág. 35-36.

gular de las cosas, acontece o *muy rara vez o nunca.* Veo a un elevado personaje, cuyo nombre y títulos todos pronuncian y a quien se tributan los respetos debidos a su clase. Es moralmente imposible que el nombre sea supuesto y el personaje un impostor. *Ordinariamente no sucede así;* pero también se ha sufrido este chasco una que otra vez" [47]. "Vemos a cada paso que la imposibilidad moral desaparece con el auxilio de una causa extraordinaria o imprevista, que tuerce el curso de los acontecimientos" [48], por ejemplo, por la intervención de Hernán Cortés conquistando el imperio de Méjico con sólo un puñado de hombres, cosa que se hubiera tenido por moralmente imposible, y, por tanto, por moralmente cierto el aserto de que no sucedería.

Añadamos a modo de comentario que lo que aquí ha expuesto Balmes no es "propiamente" certeza moral, sino lo que se entiende a veces como "certeza impropiamente dicha", cuyo garante no es más que una gran probabilidad; sería, pues, injusto confundir a Balmes con Cournot. Balmes concede que en esta categoría o clase de certezas (que corrientemente llamamos certeza, pero sería más propio llamar gran probabilidad) sucede a veces lo opuesto en nuestra vida ordinaria, aunque raras veces; mientras que para Cournot lo opuesto no sucede nunca, por confundir la mera probabilidad con la estricta certeza; Balmes, en cambio, la separa totalmente de la segunda clase de certeza moral, propiamente tal [49].

La segunda clase de certeza moral es la que se funda en lo que llama "imposibilidad de sentido común" y se da en aquellas cosas que nunca sucederán en nuestra vida. Es el dinamismo de nuestra mente quien nos empuja a la afirmación descubriendo un nexo necesario para nuestra vida humana.

No obstante, es preciso reconocer que en la exposición de este punto hay en Balmes una cierta indecisión que disminuye el valor de su teoría: oscila entre dos posiciones opuestas. Luchan aquí dos concepciones: la de 1843, menos madura, fecha en que escribía *El Criterio,* y atisbos de lo que sería luego cuando la *Filosofía Fundamental* de 1845 la solución de plenitud, que ya hemos expuesto antes.

En octubre de 1843 redactó Balmes *El Criterio;* pero sólo el 28 de febrero de 1845 habla Balmes de una obra en preparación, la *Filosofía*

---

[47] O. c., cap. 4, § 9; *Obras Completas,* 15, pág. 38-39. Los subrayados son míos
[48] *Ibid.*
[49] Además claramente indica este distinto sentido que da a las mismas palabras el título del párrafo siguiente, 10; "Imposibilidad del sentido común, impropiamente contenida en la imposibilidad moral".

*Fundamental.* En un período en que su espíritu estaba menos formado, es decir, tenía más dependencia del ambiente y de sus años de profesor de Matemáticas (1837-1841) había de intentar (como lo hace) explicar el elemento ontológico de la certeza por las probabilidades matemáticas, al estilo de Cournot; en otro período posterior, hará reposar la fuerza de esta certeza en un elemento ontológico heterogéneo y una disposición especial para captarlo: el "instinto intelectual". En *El Criterio* aparece la oscilación o duda entre ambas explicaciones.

*Primera concepción: irreductibilidad de la certeza moral a una mera gran probabilidad:* "La imposibilidad moral tiene a veces un sentido muy diferente del expuesto hasta aquí. Hay imposibles de los cuales no puede decirse que lo sean con imposibilidad absoluta ni natural y, no obstante, vivimos con tal certeza de que lo imposible no se realizará, que no nos la infunde mayor la natural, y poco le falta para producirnos el mismo efecto que la absoluta" [50]. Como ejemplo cita el de echar al azar una vez un cajón de tipos de imprenta: no saldrán ordenados con la narración del episodio de Dido.

Observa bien Balmes la especificidad del nexo propio de la certeza moral, pues en este caso, dice, "no hay imposibilidad metafísica o absoluta, porque no hay en la naturaleza de los caracteres una repugnancia esencial a colocarse de dicha manera [...]; tampoco hay imposibilidad natural, porque ninguna ley de la naturaleza obsta a que caigan por esta o aquella cara [...]; hay, pues, *una imposibilidad de otro orden, que nada tiene de común con las otras dos*", ni con la mera "gran dificultad" de que ha hablado antes, que sólo está "fuera del curso regular de los acontecimientos", pero que alguna vez puede suceder, mientras que la imposibilidad de "sentido común", expresa algo que no sucederá nunca [51].

No sólo la razón pone de manifiesto esta imposibilidad, dice, por el cálculo de probabilidades y combinaciones, sino que además se explica el salto desde la mera probabilidad a la certeza: "El autor de la naturaleza no ha querido que una convicción que nos es muy importante dependiese del raciocinio, y, por consiguiente, careciesen de ella muchos hombres; así es que nos la ha dado a todos a manera de instinto, como lo ha hecho con otras, que nos son igualmente necesarias" [52]. Es el "instinto intelectual" que expondrá en 1845 en la *Filosofía Fundamental.*

---

[50] *El Criterio*, cap. 4, § 10; *Obras Completas*, 15, pág. 39-40.
[51] *Ibid.*, pág. 40. El subrayado es mío.
[52] *Ibid.*, pág. 1.

*Segunda concepción: reductibilidad.* Lo anterior lo dice Balmes en el texto de *El Criterio;* pero en la *Nota* cae en la otra concepción: empieza explicando matemáticamente cuán ínfima es la probabilidad de que suceda una combinación deseada. Exponiendo luego cuál es el elemento objetivo de la "imposibilidad de sentido común" dice: "el cálculo demuestra ser la probabilidad tan pequeña, que ese instinto con el cual desde luego, sin reflexionar decimos *esto no puede ser* es admirable por lo fundado que está en la razón"; y en la *Nota Póstuma:* "De lo dicho se infiere que, hablando con propiedad y rigor, no hay más imposibilidad que la metafísica. Esta es la única que envuelve contradicción y que no es posible con respecto a ninguna causa. Lo moralmente imposible no es tal sino con relación a la combinación ordinaria de las causas".

En resumen, hallo en las teorías de Balmes muchas ideas profundas que arrojan una gran luz sobre la cuestión de la certeza. Admito y adopto sus puntos de vista en conjunto. Pero también hay, según creo, fallos. En *El Criterio,* dice: "del sentido común, propiamente dicho, hay el asenso instintivo a verdades, que luego examinadas, se nos presentan altamente razonables" [53]. Bien está su afirmación de que el examen demuestra razonable lo que afirmó el sentido común, pero el examen o análisis que él ha hecho de la certeza moral "propiamente dicha" lo ha llevado a admitir una probabilidad ínfima entre infinitas, pero verdadera probabilidad: una probabilidad es *una* probabilidad; luego *ahora* podría suceder; ¿por qué no, si es probabilidad, es decir, posibilidad? Luego ¿por qué ha afirmado antes la irreductibilidad de la certeza propiamente dicha, y en qué se fundaba para afirmar que nunca sucederá en el curso ordinario de la vida? Balmes no lo explica. Pone los cimientos y luego, cuando va a levantar las paredes, vacila. Quizá si en vez de morir a los treinta y ocho años con sólo diez de escritor, Dios le hubiera concedido larga vida, habría madurado más su espíritu, como ya maduró en el corto lapso de 1843 a 1845, según hemos visto.

Tal como están de hecho las obras de Balmes ahora, concluímos que hallamos en ellas preciosos elementos e ideas sobre la explicación de la certeza; pero su solución no es completa, no nos basta. Y esta crítica que acabamos de exponer nos dispensa de dedicarle un párrafo aparte.

---

[53] *Filosofía Fundamental,* 1, 34, 337;*Obras Completas,* 16, 338,337. A propósito de Balmes he visto anunciada una obra que no he podido todavía ver publicada y que, por tanto, no me ha sido posible leer. FRANCISCO GONZÁLEZ CORDERO, CMF: *El instinto intelectual, fuente de conocimiento.*

## VIII. Cuarta teoría: la aquiescencia voluntaria de la confianza, o fe, según Ollé-Laprune.

A veces han llamado a León Ollé-Laprune (1839-1898) el "filósofo de la certeza moral", sin duda por el título de la obra que le ha hecho más famoso [54]. Más que su estudio de *La Filosofía de Malebranche* (1870) y que su decidido escrito *El precio de la vida* (1894) es la obra sobre la certeza moral la que ha consagrado el nombre de Ollé-Laprune.

El mismo, en el prólogo de la primera edición, cita la frase de Platón: "hay que buscar la verdad con toda el alma"; cita entre otros al P. Gratry, por su libro de sabor ontologista sobre el *Conocimiento de Dios*, y a Newman por su *Gramática del asentimiento*. Bastarían estas citas para adivinar en seguida cuál será la directriz de Ollé-Laprune: en la intimidad de las disposiciones afectivo-volitivas buscará la fuerza propia de la certeza moral y su explicación.

Para ello señala cuatro zonas de verdades sobre las cuales va a versar su teoría de la certeza moral: 1.ª la ley moral; 2.ª la libertad; 3.ª la existencia de Dios; 4.ª la vida futura.

No abandonará el criterio de la verdad al sentimiento—dice—sino que quiere luchar contra el fideísmo subjetivista [55]; lo que pretende es "mostrar que la certeza de las verdades morales es de un orden aparte, de una cualidad especial, y que supone condiciones personales, subjetivas, sin que por ello la verdad misma quede reducida a un valor puramente sujetivo" [56].

Como Newman, busca la zona de justificación de la certeza no en un orden especulativo; la busca en el orden volitivo y experimental: "pretender certeza no teniendo en cuenta *la experiencia*, es querer que el hombre sea constituído de modo distinto a lo que es" [57]. Es la "acción" la que hay que tener en cuenta [58], dice con palabras que después había de tomar como divisa y *leit-motiv* su discípulo Mauricio Blondel.

Ahora bien, aun rechazando expresamente el voluntarismo de Des-

---

[54] Ollé-Laprune, León: *De la certitude morale*. París, 1880; 9.ª edición. París, 1924. Esta última edición es la que cito.

[55] O. c., *Introduction*, pág. 15.

[56] *Ibid.*, pág. 17.

[57] O. c., cap. I. *Certitude réelle ou de choses et certitude abstraite ou de notions*, pág. 28. Yo he subrayado la palabra "experiencia".

[58] *Ibid.*, pág. 29-30. Otras veces le sale a la pluma, por ejemplo, pág. 76: "il doit se compléter par sa propre action".

cartes, no obstante, acentúa el papel de la voluntad en la certeza: "el juicio, considerado en su misma esencia, no es libre: [...] pero como las facultades más distintas están unidas y no separadas, como se compenetran mutuamente, por ello la voluntad se mezcla en cierto modo a un acto que en sí es puramente intelectual. El asentimiento es involuntario, pero el consentimiento que se le añade, o mejor dicho, que está implicado ahí, es voluntario" [59]. ¿Será, pues, cartesiano? "No decimos con Descartes: *afirmar o negar son distintas formas de querer*. A decir verdad, no es la voluntad quien juzga. Pero el asentimiento difiere de la simple *aprehensión;* ahora bien, hay casos en que el asentimiento no depende en modo alguno de la voluntad, pero el consentimiento que se le añade es voluntario" [60]. "La inteligencia más despierta y clarividente no se entregará a la verdad moral como conviene, más que si al asentimiento producido por la evidencia añade el consentimiento del corazón" [61]. Ahora bien, ¿qué es este consentimiento? Es lo que Ollé-Laprune llama *la croyance ou la foi.*

Pero no toma la palabra "fe" en el sentido técnico de "asentimiento prestado por la ciencia y veracidad de un testigo", ni tampoco en el sentido de virtud sobrenatural, sino en un sentido vulgar (cuyo empleo se presta a confusión) de adhesión confiada y voluntaria a algo de lo que no se tiene una evidencia necesitante. Con las palabras del mismo Ollé-Laprune: "La naturaleza misma de estas verdades, de un orden aparte y superior, las obscuridades inevitables que las más sólidas pruebas no consiguen alejar, en fin, secretas conveniencias que piden que la adhesión a las verdades morales sea moral como ellas, todo concurre a dar aquí a la confianza, por tanto a la voluntad, un papel en la afirmación. Y es lo que expresa bien la palabra fe" [62].

Quiere evitar el peligro del irracionalismo que amenazaría si pusiese esta fe como heterogénea a la razón; y para ello combate a Kant, que separaba la razón especulativa y la razón práctica [63]; coloca para ello esta "creencia" hasta en actos tan evidentes como la adhesión a los primeros principios, o al intuir el "yo existo", de modo que se pueda decir indistintamente "sé" que existo, o "creo" que existo [64], con una "mezcla de evidencia y de fe" [65], sin negar que "es la inteligencia quien conoce

---

[59] O. c., cap. II. *Du rôle de la volonté dans la certitude*, pág. 65.
[60] *Ibid.*, pág. 66.
[61] *Ibid.*, pág. 73.
[62] O. c., cap. III, *De la foi morale*, pág. 119-120.
[63] O. c. cap. IV, *Du danger d'exagérer le rôle de la foi morale*, § II, pág. 146.
[64] *Ibid.*, pág 222
[65] *Ibid.*, pág. 224.

que hay lugar a creer, que es preciso creer, que es un deber creer; ella es la que conoce las razones de creer" [66]. Por esto combate los que deprecian la fe moral, como Cournot, por dar sólo probabilidad, y lo clasifica entre los semiescépticos [67]; combate a Locke, por quedar también prendido en la malla de las probabilidades que toma (sin que se vea por qué) como infalibles demostraciones, como en la afirmación de que "existe Roma" [68]. Cita con loa a Leibniz, para quien sería censurable admitir duda en certezas morales como que "Constantinopla existe; Constantino, Alejandro Magno y Julio César han vivido" [69], pero, como siempre, no nos explica *por qué razón* se justifica nuestra evidencia y certeza (cuya existencia todos comprobamos) si por otro lado queda con el elemento ontológico de orden inferior, que es meramente el testimonio; cita y alaba a Newman [70], aun cuando la certeza que él busca de las verdades morales quiere sea de otro orden, y tiene una frase de sabor ontologista: "no se fundan en un conjunto de probabilidades [...] su mismo objeto, captado en una *experiencia íntima y práctica,* está representado muy vivamente al espíritu" [71]; quiere explicar su nexo ontológico con un nexo superior al geométrico y metafísico, "es la necesidad de la conveniencia y del bien" [72] con palabras que o bien no significan nada y dejan intacta la dificultad, o bien confinan con el irracionalismo que desea combatir tanto como el positivismo de Spencer [73] y el criticismo [74].

En un último capítulo, el VII, se esfuerza en defender que no es subjetivo sino objetivo el valor de la certeza, repitiendo sin cesar que no es un asentimiento ciego, sino por motivos racionales [75], pero sin mostrar *cómo.*

Copiemos para terminar las palabras de su Conclusión, que manifiestan bien todas las cualidades y los defectos de la obra de Ollé-Laprune: "La verdad no se impone al espíritu con esta evidencia irresistible, que en el orden geométrico, por ejemplo, hace imposible toda objeción. Hay bastante claridad para creer que sea razonable y obligatorio;

---

[66] *Ibid.,* pág. 226.
[67] O. c., cap. V. *Des diverses manières de déprecier la foi morale,* § I, pág. 230.
[68] O. c., *ibid.,* pág. 240-242. En la pág. 243 admite la distinción de la certeza en la de "materia necesaria" y en la certeza de "materia contingente", distinción que muy acertadamente ha combatido y rechazado como infundada HARENT, S., *Foi* (Dict. de Théol. Cath.H., 1. c.)
[69] O. c., pág. 244.
[70] O. c., pág. 249, nota.
[71] O. c., pág. 250-251.
[72] O. c., pág. 253.
[73] O. c., pág. 254-261.
[74] O. c., cap. VI, pág. 313 ss.
[75] O. c., cap. VI, pág. 344-345, 376, 378, 390, etc., especialmente pág. 392 al fin;

pero allí mismo donde hay conocimiento en el sentido propio de la palabra, este conocimiento (siendo indirecto, mediato y dejando subsistir dificultades y sombras) hay en la adhesión del espíritu una parte de fe. La certeza es *moral,* no en el sentido vulgar de que es moralmente cierto lo que es muy probable, a lo más lo que está fundado en el testimonio de los hombres y más generalmente sobre las leyes constantes descubiertas por la observación del corazón humano. La certeza moral de que hablamos es más y mejor que esto: se la llama moral porque depende de disposiciones propiamente morales. Es a la vez asentimiento de la razón y consentimiento de la voluntad; es saber y fe" [76].

## IX. Crítica de la teoría de Ollé-Laprune.

En la obra de Ollé-Laprune descubrimos un amasijo de ideas, muchas de las cuales interesan para explicar la naturaleza de la certeza moral, pero se mezclan con otras que se prestan a equívocos, a errores (a pesar de su recta intención) y, en todo caso, son insuficientes para explicar adecuadamente el problema.

El desarrollo unilateral y la insistencia machacona con que Ollé-Laprune repite a lo largo de su obra siempre las mismas ideas se explican teniendo en cuenta los autores dominados por el cientismo, por el positivismo racionalista y también por el idealismo, que a fines de siglo era el ambiente contra el que luchaba. En cambio, para un público que conozca bien la naturaleza y alcance de la llamada "certeza libre", con los influjos admisibles y los inadmisibles de la voluntad, el libro de Ollé-Laprune ni dice gran cosa nueva, ni le resuelve ningún problema.

1.° Ceñir la explicación de la certeza moral a cuatro grandes zonas de enunciados (ley moral, libertad, existencia de Dios, vida futura) hasta en el supuesto de que se tratara de una teoría acertada, no basta para explicar todo el ámbito de los casos de certeza moral, como, por ejemplo, la que tenemos cuando por testimonios de otros afirmamos que ha existido Roma [77].

2.° Ollé-Laprune está constantemente en la ambigüedad entre dos ideas que no distingue, a pesar de que son tan diversas: el influjo voluntario, como el consentimiento a la luz aprehendida, y las disposiciones morales, etc., ¿son ayudas de orden *subjetivo* u *objetivo?* Es decir, sin

---

[76] O. c., *Conclusión,* pág. 414.
[77] Véase su elenco en el § II, *Clases de certeza moral.*

la recta voluntad no se da la llamada "certeza libre" ¿porque es tal la naturaleza de sus verdades que la debilidad del sujeto ha de ser ayudada, o porque la voluntad dé fuerza objetiva a los motivos en sí mismos u ontológicamente considerados?

Los medios que disponen mejor la *facultad subjetiva* (como, por ejemplo, la recta voluntad) hacen que ésta vea lo que sin ellos no podría ver, a pesar de ser en sí bien visible, de modo semejante a como los anteojos hacen que un miope vea letras, objetivamente bien formadas y visibles, pero cuya percepción no es posible para una facultad debilitada. Esto es evidente, es además bien conocido en el ámbito de la filosofía escolástica y de la teología (no para los cientistas y racionalistas a quienes se dirigía Ollé-Laprune); pero no explica lo que precisamente deseamos explicar, que es la naturaleza del nexo objetivo para que justifique el aserto cierto que pronunciará una facultad bien dispuesta. Si, en cambio, Ollé-Laprune pretendiese que la intervención de la voluntad o confianza, hiciese que demostraciones de suyo *objetivamente insuficientes* se convirtiesen en suficientes por razón de este influjo voluntario, entonces Ollé-Laprune sería kantiano: daría una razón del nexo objetivo, pero sería una razón subjetivista, agnóstica, enteramente inadmisible. No quiere ser agnóstico él, es verdad; pero su modo de hablar, tan equívoco constantemente, se presta a confusión, como se ha visto bien por lo que ha sucedido a sus inmediatos discípulos, como Mauricio Blondel [78] y a otros mediatos [79].

3.° Si la intervención de la voluntad y de los otros factores morales de que habla Ollé-Laprune son de orden solamente subjetivo, no basta su afirmación reiterada mil veces de que esta ayuda voluntaria se añade a cuestiones cuya verdad y cuyo carácter racional ya ha sido bien reconocido: y no nos explica cuál es esta racionalidad para pasar desde un motivo que de suyo sólo da certeza moral (como es el testimonio) a la firmeza de un aserto (como es el de que ha existido Roma) que es, ante los ojos de cualquier persona sensata, tan infalible como lo es que dos y dos son cuatro. Este problema y los demás que iban con éste, sencillamente quedan intactos. Los principios de solución que aporta Ollé-Laprune no resuelven el problema de la certeza moral, por más que muestran acertadamente contra el racionalismo que, aun en el caso de que la verdad fuera objetivamente reconocible, no basta la razón para nuestra

---

[78] Véase lo que hemos citado en la nota 29.

[79] Aludo al equívico que menciona Pío XII en su Enciclica *Humani generis*, AAS 42 (1950) 561, párrafo 33 *Ac denique*.

adhesión si no se añaden de nuestra parte las debidas disposiciones, especialmente de orden voluntario y afectivo.

Hemos examinado hasta aquí las soluciones típicas y principales que nos ofrecen los filósofos a los problemas de la certeza moral. Es verdad que cada una de ellas nos trae preciosas ayudas, pero parciales e insuficientes. En conjunto ninguna solución nos satisface por completo, y nos es preciso intentar nuevos análisis para hallar esta solución que buscamos.

## X. Primer elemento de solución: multiplicidad de casos comprendidos en la certeza moral.

Examinando atentamente los principales intentos de solución ofrecidos hasta ahora por los filósofos, y las innegables dificultades con que tropiezan, se advierte que la principal raíz de ellas está en que quieren dar "una" solución (o pocas) para "todos" los casos de certeza moral. Si estos no fueran múltiples y tan diversos, quizá podría darse una sola solución que fuera acertada; pero ¿cómo puede hallarse una sola solución para una multiplicidad tan grande de hechos como son los de todos los casos que sólo a modo de ejemplo (sacado de los mismos autores) hemos recogido en el § 2?

Imaginémonos que no se hubiese hecho la primera clasificación que nos divide la certeza (por razón de su nexo objetivo de infalibilidad) en certeza metafísica, certeza física y moral: ¿sería posible hallar una explicación que por sí sola justificase a la vez casos tan diversos de certeza como los que tenemos? Afirmar "2 + 2 = 4", o bien "si echo una piedra al aire caerá sobre la tierra", o "echando 20.000 veces seguidas las letras de un dado de 28 caras y repitiendo la operación cada día en una sola serie, no obtendré cada día las noticias exactas del diario del día siguiente", o "Roma y Grecia han existido", es afirmar casos diversísimos, y más diversa aún de los anteriores es la afirmación de que si saco al azar una bola de un saco en que hay un millón de bolas negras y una blanca, no tendré la blanca; o que, si salgo de casa para ir al taller, oficina, despacho, no tendré accidente.

Pues así como sería imposible explicar la naturaleza objetiva de estas conexiones a base de tratarlas todas como si fueran iguales, del mismo modo es imposible querer explicar la exigencia de infalibilidad o certeza que tienen, como si el problema de la certeza no requiriera matices. Luego así como es un primer elemento de solución (y por cierto muy interesante) subdividir la naturaleza del nexo objetivo de la certeza, en meta-

física, física y moral, del mismo modo será un factor de ulterior solución subdividir los casos de la llamada certeza moral [80].

Tracemos para ello un primer cuadro clasificador, que iremos examinando poco a poco en cada una de sus partes:

CLASIFICACIÓN

**Certeza metafísica:**

*Intuición de esencias*: "el todo es mayor que su parte"; "debemos hacer el bien y evitar el mal" ..... 1

**Certeza física:**

*Intuición inmediata de hechos de conciencia: "yo gozo", "yo pienso"* ..... 2
*Conocimiento de leyes biológicas:* "yo moriré"; "este muerto no resucitará ahora de repente" ..... 3
*Conocimiento de las leyes cosmológicas dinámicas*: "la piedra caerá"; "mañana saldrá el sol" ..... 4
*Conocimiento de leyes estadísticas:* "la presión de un gas encerrado en un cubo será sobre una de sus paredes un sexto de la presión total sobre las paredes" ..... 5

**Certeza moral:**

*Conocimiento que mediante la aplicación del principio de razón suficiente "equivale a metafísico":* "Roma ha existido"; "Echando 20.000 veces un dado de 28 caras con una letra del alfabeto en cada una, y haciendo esta operación cada día una sola vez, no obtendré cada día sin error el diario de mañana"; "aquel con quien hablo ahora es la misma persona que he tratado durante cuarenta años dándole el nombre de padre, hermano"; "los elementos del cosmos en su constitución y actuación no proceden por *mero* azar, sino por *cierta* conexión con término, es decir, con finalidad" ..... 6
*Conocimiento de leyes psicológicas o morales:* "Estos 80 niños que ahora al empezar el curso tienen la voluntad de no alborotar en clase, habrán alborotado alguna vez por lo menos antes de que termine el curso"; "las madres *en conjunto* amarán a sus hijos el próximo año"; "los testigos, cuando afirman la realidad de un hecho histórico del que tienen cierta ciencia y sin interés de mentir, en su conjunto son veraces" ..... 7

**Certeza "impropiamente dicha"; *en realidad, no es más que una gran probabilidad*:**

1.ª Cuyo opuesto dentro de los límites de una *experiencia finita* (como es la vida humana) *no sucederá*, y por esto es infundado el temor de que suceda lo opuesto dentro de los límites de la experiencia humana: "si echo al aire *una sola vez* las siete letras de la palabra es-

---

[80] Recuérdese lo que se dijo como conclusión del anterior estudio *El problema de los tres grados de certeza*, PENSAMIENTO, XII (1957), núm. 49, § V, pág. 218 a 222; la clasificación se ha de entender del *elemento objetivo*, y de ahí repercute en las certezas si se las toma formalmente, o sea, por el elemento que les da infalibilidad, necesidad, es decir, exigencia de certeza.

pañol no sucederá que queden colocadas una al lado de la otra y formando esta palabra" ..... 8

2.ª Cuyo opuesto dentro de los límites de una *experiencia finita* (como es la vida humana) *puede suceder*, aunque tan raramente, que no es lo ordinario; y por esto es infundado el temor ordinario de que en cada caso haya de suceder: "si salgo de casa hoy en tren para Madrid, en las circunstancias actuales ferroviarias, políticas, sociales, etc., no moriré por el camino"; "si echo una esfera sobre un plano no caerá sobre el punto del polo"; 'si saco al azar una bola de un saco de mil millones de bolas negras y una blanca, no saldrá blanca"; "*esta* madre a quien personalmente no conozco, pero de la que sólo sé que es madre del niño que lleva en brazos, le amará"... 9

Al examinar el cuadro precedente se advierte en seguida que los puntos que ofrecen dificultad son los que están señalados con los números 7 y 6. Empecemos por este orden el estudio de los diversos elementos de solución.

## XI. Segundo elemento de solución: multiplicidad cualitativa del nexo objetivo en las leyes morales o psicológicas.

Otro de los elementos importantes de solución consiste en advertir que la necesidad o nexo ontológico entre un hecho y otro, entre un ser y otro, no siempre es del mismo género: si sólo fuese de carácter cuantitativo, con sólo un género de razón suficiente, la cuantitativa (v. gr., la suma de sumandos para dar razón del total) explicaríamos todos los casos de certeza, y cuando un caso no entrase en esta categoría recurriríamos al fácil expediente de decir: niego el hecho, negando así hechos que actualmente percibimos todos y sobre los cuales poseemos legítimas certezas; o bien, si admitiésemos el hecho lo dejaríamos sin solución.

En otras palabras: ¿es posible que pase lo opuesto de lo que es moralmente cierto? Muchos contestan: "no es imposible"; "no es contradictorio, luego no es imposible". Esta respuesta encierra un equívoco falaz, causa de muchas de las dificultades. La respuesta adecuada sería: no es metafísicamente imposible que suceda; pero es moralmente imposible que suceda; luego no sucederá.

Algunos ejemplos ayudarán a explicarlo. Conozco a un hombre que ha pasado unos cuarenta años entregado al vicio de la embriaguez; al hacerle notar los graves males, naturales y espirituales, en que incurre, me dice sinceramente: "no quiero emborracharme más", y lo dice con sinceridad. ¿Es metafísicamente imposible que lo cumpla? No, ciertamente. ¿Es físicamente imposible? Si él conserva su libertad psicológica y las otras potencias naturales, no es físicamente imposible que cumpla

lo que se propone. ¿Es moralmente imposible? Sí. En el supuesto de que este hombre no recurra a otros medios morales que refuercen su resolución y que contra el atractivo constante que el vicio ejercerá sobre su débil voluntad sólo cuente con la simple y fría resolución de "no quiero emborracharme más", en estas circunstancias, digo, es moralmente imposible que no reincida alguna vez.

Cuando los teólogos dicen que tal como está el hombre en la actualidad (con la concupiscencia consecuente al pecado original, con ignorancia, etc.) es moralmente imposible que sin la ayuda de la gracia de Dios pase toda su vida, o aun un largo lapso de mucho tiempo, sin cometer ninguna culpa grave; o bien que aun contando con la ayuda ordinaria de la gracia no podrá evitar "todas" las faltas leves, hacen alusión a un *vínculo moral* de esta clase, cuyo opuesto ni es metafísica, ni físicamente imposible, pero moralmente sí.

Sé muy bien que si no ocurre una causa extraordinaria (guerra, accidente, peste, reyerta, confabulación secreta, propaganda partidista, etc.) sino suponiendo las circunstancias ordinarias, cuando el timbre dé la señal para cenar, el conjunto de los alumnos de un colegio irán a cenar. ¿Por qué no sucederá que todos se queden en su habitación? Hay en ellos una disposición formada en parte por el hábito de ir a cenar a tal hora, en parte por la necesidad de tomar alimento, en parte por el hábito de obedecer en las ocasiones indiscutibles y colectivas, etc., de suerte que se crea en ellos un vínculo de una naturaleza especial, que puede llamarse psicológico o moral si se prefiere, de tal suerte que puedo afirmar sin miedo de equivocarme: "en conjunto irán a cenar"; como puedo decir, "en conjunto las madres amarán a sus hijos" y sé con entera infalibilidad que no me equivocaré. De modo semejante, si me fijo en los casos de accidente de circulación causados por positiva negligencia del conductor de un vehículo, y me imagino a cien mil hombres que tienen la voluntad de no cometer estas negligencias o imprudencias, puedo afirmar: es moralmente imposible que a la larga, en un período de cincuenta años, ninguno de ellos haya cometido la imprudencia y no haya tenido ningún accidente. Sin embargo, en estos casos no hay ninguna ley física que se oponga: podrían los alumnos quedarse en su habitación y no ir a cenar; podrían las madres abandonar a sus hijos y aborrecerlos; podrían los conductores estar tan atentos y cuidadosos que no se produjese ninguno de los accidentes que vienen por negligencia; como podría también el hombre evitar "este" y "aquel" y cada uno de los fallos o culpas leves que cometerá, porque si en un caso no fuese físicamente capaz de evitarla, por hipótesis aquello ya no sería culpa, y, sin embargo, sabemos

que en conjunto no las evitará todas; tampoco hay ninguna ley física que obligue o empuje a los hombres a decir la verdad y, sin embargo, sé que, en conjunto, si no se mezclan intereses que influyan en contrario, los testigos manifestarán la verdad de lo que saben. ¿Qué es este nexo, este vínculo, esta ley, que sin tener el estricto rigor de los principios metafísicos, ni la fuerza natural de las leyes físicas, sin embargo, nos ofrece un verdadero vínculo, un elemento ontológico tal que me basta para afirmar con verdadera infalibilidad (si hay las circunstancias requeridas en el planteamiento de la certeza) los asertos que llamamos moralmente ciertos? Es el nexo moral, que funda la certeza moral.

Por esto es sumamente equívoco hablar como habla, por ejemplo, Descartes o muchos autores modernos, y decir: "no es contradictorio, no es imposible, luego *puede suceder*". Aquí hay un equívoco: *puede* suceder, con mera posibilidad metafísica, lo concedo; pero *puede* suceder, con posibilidad moral, lo niego; luego hablando sencillamente, sin matices, no puede suceder, no sucederá.

En otras palabras: la certeza moral (fundada en el elemento ontológico que es el nexo moral ya descrito) tiene *verdadera infalibilidad (si* se dan, naturalmente, las debidas circunstancias, pero quitadas éstas, y desaparecido el nexo moral, desaparece, como es obvio, la infalibilidad y la certeza); no obstante, esta infabilidad y necesidad de cumplimiento es una necesidad de grado inferior al grado de la necesidad metafísica y al de la física.

## XII. Tercer elemento de solución: certeza moral que mediante el principio de razón suficiente equivale a metafísica.

Recordemos tres ejemplos típicos, ya citados antes, a los que hemos de prestar ahora nuestra atención:

A) Sabemos con plena certeza que la persona con quien tratamos ahora es aquella que durante cuarenta años hemos llamado padre, madre, hermano, y no meramente otra muy parecida que la hubiera suplantado. La certeza que tenemos de este hecho ni es metafísica, ni física, sino moral. No obsta replicar que habla de asuntos secretos sólo conocidos por ambos, etc., pues no es metafísicamente imposible que por azar acierte una vez; luego dos, luego indefinidamente. Sin embargo, esta certeza es de tal naturaleza que, a pesar de ser moral sólo, equivale por su firmeza e infalibilidad si hay las debidas circunstancias) a metafísica. ¿Cómo equivale?, ¿cuál es su naturaleza? Hemos de explicarlo.

B) Grecia (que nunca he visitado, y, por tanto, de cuya existencia no tengo certeza física) ha existido en la Historia, como me dicen todos los testigos, tanto personas como monumentos (que evidentemente son también testimonios cuya veracidad o no falsificación no consta por certeza metafísica, ni física, sino sólo moral).

C) Echando 20.000 veces seguidas cada día por la mañana un dado con 28 caras (en cada una de las cuales hay una letra del alfabeto) no conseguiré informarme cada día con exactitud y sin ningún error de las noticias que saldrán en el diario. La exclusión de esta "probabilidad" ni es ley metafísica, ni física.

Después de un examen de estos tres casos de certeza moral ocurre inmediatamente que la explicación del nexo psicológico o moral que nos ha servido para declarar la certeza moral del caso número siete, ahora no nos basta si queremos explicar el caso C). Hasta en el supuesto de que bastara para explicar el caso B) (por la razón de la tendencia del hombre a testificar la verdad si está debidamente dispuesto, por un nexo psicológico o ley moral) por lo menos no explicaría por qué nos parece *mayor* la certeza que tienen de que ha existido la ciudad de Roma los que no la han visitado que la certeza de que en 1212 hubo una batalla llamada Las Navas de Tolosa, por ejemplo. Es decir, sin negar que ciertos elementos explicativos de la certeza del número 7 pueden darse en este caso del número 6 (la ley psicológica de la tendencia a testificar la verdad) sin embargo, hay aquí *algo más,* hay el hecho de que *una certeza que es del orden meramente moral* posee a nuestros ojos *no una infalibilidad cualquiera, sino absoluta;* estamos tan ciertos de la existencia pasada de Roma y Grecia como de que 2 + 2 = 4: de ninguna manera podemos equivocarnos en ambos casos. ¿De dónde viene este aumento de certeza, este plus? El hecho de que los filósofos, más o menos tocados de racionalismo no puedan naturalmente explicarlo, no es ninguna razón para que desconozcamos el hecho e intentemos buscar una explicación.

Newman es sin duda el que aquí más ha acertado con su teoría de las probabilidades convergentes. No obstante, reconociendo que en este punto hemos de inspirarnos en él, voy a prescindir de la materialidad de sus palabras e ideas, para formular la explicación con nuevos elementos, que quizá llevarán la solución más lejos.

Para esto es preciso acudir a una antigua teoría aristotélica de los "predicables". Si un elemento B forma parte de la esencia de A, en el mismo grado en que forme parte de A, siempre que esté A estará B [81]: la razón

[81] Puede B pertenecer a la esencia de A con diversos grados de conexión, señalados en los predicables: 1.°, como definición *primo essentialis*: es el género, la espe-

suficiente de esta constancia, o universalidad y necesidad, de pertenencia y atribución radica en el mismo principio de no-contradicción; si hay una esencia A, está allí todo aquello B que de tal modo forma parte de ella que sin B sucedería la contradicción de que A fuera (por hipótesis) y no fuera (pues le faltaría parte de su ser).

Si, en cambio, un elemento B no forma parte de la esencia de A, sino que le es advenedizo, sobreañadido, es un elemento y noción que por hipótesis puede estar o puede no estar: le es contingente; por tanto, no sólo hay razón suficiente para que no siempre que hay A esté B, sino que con más motivo quedaría sin razón suficiente que *siempre* que está A estuviese B, si este último no forma parte de la esencia del primero.

De ahí se desprende que si el elemento B no es de la esencia de A, sino que le adviene contingentemente, exige la razón suficiente que *no siempre* que haya A esté B. Es decir, exige que a *veces esté y a veces no esté:* esto es la misma definición de contingente: indeterminación; luego excluye la *necesidad de determinación;* luego, si puede estar y puede no estar, a veces estará y otras no estará.

¿Cuáles son los límites de esta oscilación entre estar y no estar? Esto es precisamente lo que expresa el cálculo de probabilidades: no explica el cálculo de probabilidades que *siempre* esté; explica que supuesta la indeterminación objetiva o indiferencia propia del hecho contingente, cabe todavía una *cierta* conexión dentro de esta indeterminación y esta *cierta* es la de unos límites aproximados, vaporosos en pormenor, pero fijos en su conjunto, tanto más cuanto más nos acerquemos al límite que supondría estricta "determinación", o "conexión" o "necesidad".

Para fijar, pues, los límites de esta oscilación del hecho contingente o probable, los principios metafísicos ceden aquí el terreno a las matemáticas; sólo se reservan y excluyen un extremo: *que siempre esté;* es decir, afirman que B *no siempre estará acompañando a A;* la misma noción de un hecho contingente o probable (es decir, cuya conexión de hecho le es extrínseca, advenediza, fortuita) requiere *excluir la necesidad* de que esté, es decir, *siempre;* o sea no admite que "porque sí", sin otra razón suficiente se dé sólo una hipótesis excluyendo positivamente otras

---

cie y diferencia específica; 2.º, como *proprium,* ya metafísico, ya físico: el primero o propiedad distinta sólo de razón, enteramente infrustrable; el segundo, o propiedad realmente distinta, es naturalmente infrustrable; 3.º, o como *accidens logicum,* es decir, ya físico, ya puramente lógico (por ser una substancia que *accidit,* como ser *vestitus* para el hombre) respecto del cual, si bien no hay necesidad de que esté (pues precisamente su noción es la contingencia, puede estar o no estar), no obstante tiene por lo menos el mínimum de necesidad de que "cuando esté" o "en el sentido en que esté", no puede no estar.

infinitas igualmente posibles [82]. Dar como razón de derecho el mero hecho es la contradicción formal que ya se desarrolla bastante en metafísica y que aquí no nos es preciso explicar.

De este examen se deducen unas consecuencias muy importantes que hacen a nuestro caso:

1.° Si llegamos a una situación en que hay positiva exclusión de *todas* las otras hipótesis posibles, entonces estamos *fuera del cálculo de probabilidades.*

La probabilidad de sacar una carta que sea un "rey" de un juego de naipes es $\frac{4}{48}$; la probabilidad de sacar una carta que no sea "rey" es de $\frac{44}{48}$; pero la "probabilidad" (llamémosla así usando un término matemático que aquí es el que engendra error) la "probabilidad" de sacar una carta que sea "rey" o "no-rey", ya que la alternativa es la suma lógica, sería de $\frac{4}{48} + \frac{44}{48} = \frac{48}{48} = \frac{1}{1} = 1$, límite en que la probabilidad se cambia en *certeza,* a pesar de que con sucesivas adiciones infinitamente pequeñas nunca saltaremos al límite. En cambio, la probabilidad se alejaría cada vez más de la certeza, a medida que aumentase el denominador del quebrado: $\frac{1}{\infty}$ sería el límite inferior de probabilidad porque el cociente se acerca a 0, que es ya la imposibilidad que da de nuevo la certeza.

Es decir, la definición y esencia misma de la noción de probabilidad (si no se toma con la abstracción de un mero formalismo, apto sólo para el cálculo matemático, sino con sus implicaciones metafísicas) la hace oscilar entre dos límites: 0 y 1; en el inferior la probabilidad es nula por defecto, por imposibilidad de que se dé; en el límite superior la probabilidad que sea "mera" probabilidad (este "mera" no lo expresa ningún cuantificador matemático) también es nula, por saltar ya a la certeza o necesidad, que es algo más que "mera" probabilidad. Si saco una carta al azar, tengo que *por necesidad* será o rey o no-rey; es la razón suficiente de esta necesidad la no-contradicción que excluye todas las posibilidades opuestas a causa de la disyunción perfecta. No es probable que sea un "rey" o "no-rey", pórque es sencillamente cierto: $\frac{48}{48} = 1$.

2.° Por consiguiente, si vemos una conexión entre A y B que no esté en el orden del *más* o *menos* en la oscilación, sino en el orden de lo

---

[82] Como es obvio, aquí se ha tomado la noción de probabilidad no en un sentido meramente matemático, cuya formulación prescinde de las conexiones ontológicas del hecho, sino con la explicación total metafísica.

*constante*, es decir, de una *positiva exclusión de todos los casos opuestos* hipotéticamente infinitos, entonces la razón suficiente de esta conexión *necesaria* desborda completamente el orden matemático y pasa al metafísico con el principio de razón suficiente, entendida en sentido no sólo cuantitativo sino total: es decir, requiere una conexión de naturaleza (o sea, esencial) no contingente (o, sea, no de mera probabilidad): por tanto, el juicio basado sobre este elemento objetivo será cierto, tendrá certeza y una certeza que, si bien en el modo subjetivo de aprehensión no es el modo metafísico de la intuición de esencias, sino la intuición que podemos llamar "moral", no obstante, en sí es *reductive metaphysica*, mediante la introducción del principio metafísico de razón suficiente.

No hemos de sorprendernos de que así sea. Ya Aristóteles notaba que en las matemáticas que prescinden de lo cualitativo y, por tanto, de la noción de "bonum" no interviene la noción correspondiente de "causa final". Tampoco intervendrá el "principio de finalidad"; ni el de "causa eficiente", pues también prescinden de la noción de "existencia", para obtener un formalismo, gracias al cual pueden constituirse como ciencia. Pero notemos (y aquí está la raíz del error) por el hecho de *prescindir* de algo no se concluye que se *niegue* la existencia de este algo, existencia que en un orden menos formalizado aparecerá de nuevo y que inútilmente querremos hallar con los instrumentos de cálculo cuantitativo.

3.° Ocurre aquí una objeción: ¿cuál es el *límite mínimo* de conexión constante para que ya podamos decir que estamos fuera de la oscilación contingente del azar y en el campo de la necesidad de la razón suficiente metafísica en la conexión necesaria de esencias?

En otras palabras: si echo al aire un dado, que es un cubo, y sale tres veces seguidas el número 6, ¿qué hemos de pensar?, ¿hay aquí una positiva exclusión de los otros números, es decir, hay aquí ya necesidad, o bien la oscilación propia de la contingencia o azar? Es evidente—se contestará—que una oscilación *pequeña* (echar sólo tres veces el dado) no excluye la contingencia de que salga tres veces seguidas el mismo número en un dado no falsificado; en cambio, en un número *grande* (echar 20.000 veces seguidas un dado de 28 caras) excluye que siempre haya la conexión con el lado debido, o sea, excluye la necesidad que no brota nunca del azar, pues de la contingencia no brota la necesidad.

Muy bien; está bien clara la respuesta. Pero la objeción sólo pregunta ahora: *a*) dónde termina el *límite* de "número pequeño" y dónde empieza el de "número grande"; *b) por qué razón señalaremos tal número* como límite, puesto que si es probable que salga tres veces el seis, también es probable (aunque menos) que salga cuatro veces; y, por tanto,

asimismo será probable (desde luego siempre con menor probabilidad) de que salga cinco veces, seis, siete... *n, n + 1* veces. Y como este proceso no tiene fin, porque nunca llegaremos por mera adición a un número infinito (o a un *límite* finito, a base de añadir cantidades cada vez menores) resulta que siempre quedará un resto, una fracción, un mínimum de probabilidad, el cociente de dividir $\frac{1}{\infty}$ nunca será perfectamente 0, y, por tanto, nunca llegaremos a la total imposibilidad, que daría ya la certeza.

La respuesta a esta dificultad no ofrece lugar a duda: es el espejismo peligroso de la abstracción matemática, que consiste en abstraer o *prescindir de lo cualitativo* (quedando sólo con lo cuantitativo) y luego *negar* todo aquello cualitativo que con lo cuantitativo (¡es evidente!) no se puede reconstruir o alcanzar.

Para ponernos un ejemplo vulgar, pero intuitivo, pongamos éste: defino al hombre "calvo" diciendo: "aquel que no tiene cabellos encima de la cabeza"; y me pregunto: ¿será calvo uno porque pierda *un* cabello? No, evidentemente; ¿y si pierde *dos?* por un cabello más no lo será. Ahora bien, podemos reproducir este proceso ininterrumpidamente; luego nunca podremos señalar *el límite preciso* entre calvo y no-calvo: luego no existe nadie calvo, o "sólo es probable" que haya calvos. No sirve la respuesta o escapatoria que consistiría en decir que precisamente el paso o límite se da al hacerse imposible la nueva adición, es decir, al perder el último pelo. No sirve, pues, aparte de que con adición o sustracción de un solo cabello nadie se hace calvo o no-calvo, y de que el que tiene sólo un cabello ya es calvo, hay también el hecho de que podría seguir el proceso en sentido inverso y decir: por añadir un sólo cabello a uno que es calvo por no tener ningún cabello, no se hace no-calvo; luego *a pari* en caso de quitárselo.

No eran muy diversas las famosas aporías de Zenón cuando con argumentos parecidos quería demostrar que un saco de trigo al caer no hará ningún ruido perceptible: si cae al suelo un grano de trigo, ¿hace ruido perceptible? No. Luego tampoco si dos; luego tampoco si tres, etc. O bien la otra famosa argumentación para demostrar que el movimiento no existe, con aquellas diversas pruebas que, por ser tan conocidas, no reproduzco aquí. Con argumentos de índole parecida podría alguien intentar demostrar que no existe el "continuo", pues siendo por una parte divisible al infinito, por otra parte nunca añadiendo infinitos elementos inextensos obtendríamos el extenso. En estas antimonias se enzarzó Leibniz, que llamaba al *continuum* un *labyrinthum* y las heredó su lejano

discípulo Kant, que cayó en las antinomias que le hicieron concebir como irracional el concepto de espacio, y con ello acudió a la solución de una intuición pura no reductible al orden de la racionalidad, y la colocó como forma *a priori*. En el fondo hay, pues, el engaño del racionalismo matematizante en ambos.

Para no extendernos ahora en este punto (cuya conexión nos ha bastado indicar, pues ya ha sido bastante estudiado en cosmología y sale del cometido propio del presente estudio) sólo responderemos brevemente a la objeción; "con aumentar el número de casos (es decir, disminuyendo el de probabilidades de lo opuesto a lo que sucede) nunca llegaremos al límite o certeza, que excluya toda, aunque ínfima probabilidad de lo opuesto". La respuesta es: no llegaremos al límite *por el proceso cuantitativo* (o de suma matemática) de ir añadiendo nuevas probabilidades, lo concedo; nunca llegaremos al límite de la certeza *de un modo cualitativo* (no meramente matemático, sino metafísico), que obtenga por otro medio la intuición del límite que excluye toda duda o posibilidad, lo niego.

Como no recorreremos un trozo extenso que es indefinidamente divisible, a base de ir recorriendo uno a uno los puntos en que es divisible; pero lo recorreremos de otro modo que no sea el proceso analítico de ir sumando, sino tomando el movimiento mismo como algo continuo, que es tal como se nos da en la realidad óntica: no diviso, sino un proceso de sucesión continua.

La razón suficiente metafísica no me señala, pues, ni me puede señalar cuál sería el número o cifra matemática que fuera el límite que por vía de adición cuantitativa hiciera pasar de la gran probabilidad a la certeza, porque este límite o número matemático que fuera tal límite no existe: pero hay algo. algo que me puede decir la razón suficiente o principio metafísico, algo que en otro sentido es un límite al cual no puede llegar el mero azar: el azar de probabilidad oscilará entre *más o menos* casos favorables, pero no llegará nunca a una *total* exclusión de hechos opuestos, es decir, a una *necesidad*, pues esto equivaldría a dar una razón suficiente que los hechos por hipótesis no pueden dar: "casu provenirent, et sic non acciderent in *majori parte*. sed in minore sicut et cetera quae casu accidere dicimus" [83].

Pero queda por explicar—se insistirá—por lo menos *cómo conozco* que un caso dado de hechos favorables ya no está entre los que por azar pueden acontecer, sino que ha de contarse entre los que suponen

---

[83] *De Veritate*, q. 22, a. 1, c.

una positiva exclusión o necesidad. La respuesta es que, efectivamente, queda por dar este último punto de solución; pero ahora ya se ha llevado el problema desde el terreno óntico al terreno psicológico, que es muy distinto. Es decir, supuesta la parte anterior de la solución que me señala ya un modo de límite en los hechos, tenemos que necesidad, conexión universal de positiva exclusión de casos adversos, esto ciertamente rebasa los límites del mero azar; ¿cómo conoceremos este nexo? No con el procedimiento de adiciones cuantitativas. sino con intuición indirecta de esta esencia o necesidad, como explicaremos en seguida.

4.° Ante todo comprobaremos que hay en nosotros este hecho psicológico que consiste en intuir (sin raciocinios) la imposibilidad de algunos casos concretos. sin acudir, por supuesto, al procedimiento de sumas progresivas, que fallarían.

Decimos, por ejemplo, que es moralmente imposible a un hombre colocado en las circunstancias ordinarias que evite durante toda su vida *todas* las faltas leves. Preguntémonos: ¿se me da esta imposibilidad, y, por tanto, la certeza basada sobre ella) en el momento de evitar la ocasión número 85 o bien en la 86? Si tomara este procedimiento para explicar la intuición, habríamos de negarla. En efecto, si durante la vida humana hay, por ejemplo (supongámoslo ahora para dar una cifra cualquiera), 100.000 ocasiones en que puede faltar, y pregunto: ¿puede realmente evitar la ocasión número 1? he de contestar que sí, que es físicamente capaz de superarla; por tanto ¿por qué no la número 2? Lo mismo. Y así sucesivamente añadiendo uno a uno todos los casos, recorreré los cien mil. ¿Qué se deduce de aquí? Se deduce que es físicamente capaz de superar todas las ocasiones; se deduce que *en ningún número matemático tomado aisladamente* intuyo la existencia de este vínculo moral: pero que, mirando el hecho en su *conjunto*, intuyo que en *toda* una vida de ochenta años no es moralmente posible que supere todas las ocasiones de faltar, y, por tanto, que es moralmente cierto que alguna vez faltará.

De aquí se sigue también un punto de suma importancia: que si bien a veces brota en nosotros la intuición clarísima de que "tal conjunto particular ya no es azar, sino positiva exclusión propia de la necesidad". habrá, no obstante, una amplia zona intermedia de *muchos casos limítrofes, en los cuales dudaremos por no intuir claramente* si propiamente aquel hecho cae del lado de la conexión necesaria, o de un mero azar afortunado. Por no saber en qué año preciso se hace el paso del estado de hombre maduro al de vejez (y por esto a veces dudaré si el hombre que está en el año $n$, $n+1$, $n+2$, $n+3$... está o no está fuera del límite dudoso), sin embargo, de ahí no se deduce que no pueda afirmar algo

con certeza en ciertos límites extremos, donde no por mera adición, sino por intuición cualitativa de la realidad, conozco qué elemento objetivo le corresponde: a los cien años ciertamente es viejo. Es decir, precisamente porque la conexión de orden moral es de suyo de un orden inferior, no impide que sus confines queden borrosos e indefinibles con un aumento progresivo que, *si bien no podríamos recorrer con infinitas adiciones, lo recorremos con un salto cualitativo:* nadie me podrá fijar el límite exacto entre un gris y un blanco, mezclados progresivamente en la zona de confín: pero todos diremos que tal límite es blanco ciertamente, y que tal límite es, sin ninguna duda, un gris.

5.° Podría alguien preguntar qué operación psicológica es esta intuición con la cual decimos, por ejemplo: estoy moralmente cierto de que echando cada día una serie de veinte mil veces un dado de 28 caras con las letras del alfabeto no conseguiré durante un mes tener redactado por azar y sin ningún error el diario del día siguiente.

Haré notar que la respuesta no es exclusiva de este caso. Corresponde a un problema que es mucho más hondo y general. Es el problema filosófico sobre el modo con que intuimos y hacemos el paso desde un singular a un universal, paso que no se hará nunca por mera adición analítica de elementos, como concebiría el racionalismo de un Hume o de un Kant. En otras palabras, es un caso particular del eterno conflicto entre el empirismo y el recto uso racional, que se manifiesta en este caso de la certeza, como también en la formación del concepto universal, o en la inducción, o en la abstracción matemática y en la intuición metafísica de esencias.

Un empirista como, por ejemplo, J. Stuart Mill diría: veo que en *un* caso, ahora, no coexisten el día y la noche; y después veo *otro* caso de lo mismo; y así sucesivamente, de donde hago una mera generalización o colección de casos como un todo *actual*, y, por tanto, sólo de un modo aproximativo o con probabilidad puedo afirmar que "no es posible que algo al mismo tiempo sea día y no lo sea, sea noche y no lo sea".

Realmente. si sólo me quedo en el estadio empírico, no llego al verdadero universal, y no habrá más que el recurso de apelar a una costumbre psicológica para explicar la aparente universalización de las ciencias y de la filosofía.

Esta posición equivale realmente a negar el orden metafísico y aun el de las ciencias. El principio de no-contradicción, por ejemplo, afirma que "es *absolutamente* imposible que algo en el mismo sentido sea y no sea"; *nunca* puede suceder que un círculo en el mismo sentido sea

círculo y cuadrado o no-círculo. ¿De dónde viene este salto formidable, por encima de toda mera colección o suma de casos singulares?

Cierto, la experiencia singular no es causa suficiente de este tránsito; es una mera *ocasión*. Con ocasión de estas experiencias psicológicas tenemos algo más que es la verdadera *causa:* la intuición de algo que pertenecerá a todo ser, porque le pertenece simplemente por ser, *en cuanto ser.*

Aquí es preciso notar que quien negase la legitimidad de este salto o intuición metafísica se destruiría a sí mismo, pues entonces, por hipótesis, su aserto sólo sería verdadero, negando el opuesto que se le opone y lo destruye, con probabilidad, dentro de los límites de la experiencia o costumbre; por tanto, ¿por qué no podría mañana su aserto o costumbre ser al mismo tiempo verdadero y falso? Si sólo depende de una condición contingente, como es una mera costumbre, sin verdadera necesidad de esencias, puede fallar, o no se ve por qué no pueda fallar. Entonces, ¿por qué mañana no podría su mismo aserto ser a la vez y en igual sentido verdadero y falso? Si lo niega, se destruye a sí mismo, pues quita su propia teoría empirista y probabilista; si lo afirma, se destruye también, pues junto a su aserto admite como igualmente legítima la posibilidad de todos los contradictorios, alguno de los cuales (la posición absoluta de la metafísica) lo excluye.

No voy ahora a extenderme más en este punto, porque basta la breve indicación que precede para hacer ver que ya estaríamos dentro del terreno propiamente metafísico de refutación del relativismo, para afirmar la verdadera universalidad y necesidad como expresión del ser, es decir, fundamentalmente radicadas en todo ser concreto.

Lo que sí conviene notar, para terminar, es que un salto parecido hay también para admitir el valor de las matemáticas como ciencia exacta. Sería inexacta, dice Husserl con razón contra los empiristas, si no hubiera en ella esta verdadera necesidad de esencias, superior al mero psicologismo empirista; sería muy poco consistente, dice con toda razón contra Kant y los idealistas, si no pudiera ver que *en sí* $2 + 2 = 4$, aun para un ángel, que no esté sujeto a mis formas *a priori* de espacio y tiempo. Lleva toda la razón Husserl contra el empirismo y contra Kant. Notemos sólo que esto no es propiamente un descubrimiento, sino un mero redescubrimiento, pues en el alma misma de la filosofía escolástica. en pos de Santo Tomás y Aristóteles está el carácter absoluto de las esencias o ser, y, por tanto, de la metafísica. Con la particularidad que, además de este logro, Husserl falla en una exposición ulterior atribuyendo esta raíz de necesidad absoluta a un quimérico y absurdo "yo"

trascendental que pone el horizonte en que mi mente intuye estas ideas "en sí" (no las construye), con lo cual incurre de nuevo en las contradicciones del idealismo, que él mismo había rechazado, y en el lazo del solipsismo. Mientras que la metafísica escolástica halla en esta necesidad plenamente trascendente el camino para la demostración de la existencia de Dios.

En conclusión, así como en cualquier zona superior del pensamiento, sea el paso al concepto universal, o a la inducción, o al orden de las matemáticas, o al de la metafísica, llegamos a un momento en que *con ocasión* de un número parcial de datos singulares intuimos la esencia no formada por mera suma o todo actual de ellos, sino con verdadera necesidad, es decir, con propia universalidad sin término, de modo semejante en la certeza moral intuimos a veces, sin hacer el largo proceso de un raciocinio explícito, que hay allí una total exclusión de casos desfavorables, lo cual no es mera contingencia de azar o probabilidad, sino la razón suficiente de una conexión natural, y funda, por tanto, la certeza moral.

## XIII. Cuarto elemento de solución: lo propio del singular.

Al principio del § XII hemos aducido tres ejemplos o casos típicos de certeza moral. Hasta ahora hemos examinado el tercero de ellos (que antes señalábamos con la letra C); quedan por explicar los casos A y B, cuya solución, si bien en parte supone lo que a propósito del caso C hemos dicho, en parte le añade algo nuevo. Tal es, por ejemplo, la certeza moral que tiene uno de que el vestido que encuentra en la percha de su casa es realmente el suyo y no otro muy semejante; o que aquel con quien trata es el que ha llamado durante cuarenta años con el nombre de padre o hermano; o que Roma y Grecia han existido, etc.

Aquí se añade un nuevo elemento de solución: conozco este vestido, a este hombre, la existencia de Grecia y Roma, no meramente bajo la gran abstracción matemática de una probabilidad (como echar un dado al azar), que iguala a todos los casos bajo aquella abstracción; aquí poseo más datos, todos los que me da el conocimiento empírico, sensible, del individuo *en cuanto individuo*, lo cual hace que no haya en la certeza de su conocimiento meramente una serie de datos o probabilidades, sino una *convergencia* de ellas a partir de zonas diversísimas.

Ahora bien, la abstracción matemática o de nuestros conceptos universales cualesquiera no expresa el individuo en cuanto individuo. Con-

tiene al individuo en su extensión, no en su comprehensión; y, por tanto, se podía plantear más fácilmente el argumento o dificultad del paso desde las probabilidades (todas iguales) hasta la certeza. Pero aquí hay algo más, hay la intuición propia del singular en cuanto singular, lo cual hace que con mayor razón se pase desde una percepción de casos individuales a una certeza cuyo nervio radicado en el principio de razón suficiente hace que sea *reductive metaphysica,* de hecho tan fuerte e infalible como las certezas metafísicas por intuición de esencias.

Si alguien quiere llamar a la capacidad con que nos sentimos llevados a esta intuición *illative sense* al modo de Newman; o si prefiere decir al modo de Balmes que es el "instinto intelectual" la fuerza que nos lleva a la certeza "de sentido común", para mí es enteramente igual. Siempre quedará en pie el hecho de que se da esta intuición [84].

## XIV. Otras zonas de aplicación fuera de la certeza moral.

Si no nos hubiéramos propuesto tratar solamente de la certeza moral, sino más generalmente de la certeza, podríamos extender las consecuencias que brotan del anterior estudio a otras zonas señaladas en el cuadro del § X, como son las de aquellos casos (n. 8) en que quizá no llegue nuestra intuición a superar los límites de una mera gran probabilidad; o a otros (n. 9) en que realmente no hay más que certeza impropiamente dicha, es decir, una mera gran probabilidad; y también otros (como el n. 5 de las leyes físicas estadísticas) en que muchos, llevados del espejismo matematizante, creen que aquellas leyes cuyos *confines* la matemática sólo puede expresar a base de estadísticas (o sea de probabilidades) efectivamente no son más que una probabilidad; lo cual es una gran equivocación. Podría asimismo extenderse nuestro estudio a explicar los casos en que el *proprium physicum,* o nexo entre una naturaleza y su manifestación, nos da un vínculo distinto del vínculo o nexo moral (§ XI) y constituye un grado propio de certeza, la certeza física propiamente tal.

---

[84] Es el mismo Santo Tomás quien fundamenta su raíz ontológica y da su explicación psicológica. Sobre este último aspecto dice: "Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus" (*De Veritate,* q. 11, a. 1, c.).

No obstante, estas aplicaciones son ya tan obvias después de lo que llevamos visto hasta ahora, que no es preciso examinarlas con detención. Lo cual nos permite dar de momento por terminada nuestra investigación sobre la certeza moral, con la esperanza de que quizá en algo hemos contribuído a adelantar en su conocimiento y explicación.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

*San Cugat del Vallés (Barcelona).*

# NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

## *LAS ESPECIES EUCARISTICAS Y LAS TEORIAS FISICAS MODERNAS*

El enunciado del dogma eucarístico, en cuanto a la permanencia de las especies sensibles en el pan y en el vino después de la consagración, idénticas a las que había antes de ella, aunque ahora sin sujeto substancial que las sustente, puede considerarse bajo cuatro distintos puntos de vista o en cuatro planos diferentes, en la apreciación del valor de los términos con que se exprese.

El primer plano es el del lenguaje humano común, fundado en la noción vulgar y corriente, que da a la palabra especie su sentido ordinario de apariencia o representación sensible, contradistinta de la cosa representada; si se analiza esta noción, los términos filosóficos de substancia y accidente equivalen respectivamente a cosas y sus propiedades, objetos y su presentación. Ambos conceptos son reales y objetivos: el primero corresponde en este caso a algo material, a una cosa concreta considerada en su unidad fundamental y constitutiva, tal como la concibe el entendimiento al conocerla mediante sus caracteres sensibles, únicos que percibimos inmediatamente; el segundo se refiere a esos excitantes sensoriales en su conjunto.

El segundo plano es el cosmológico-metafísico, donde ya intervienen doctrinas filosóficas, deducidas de la realidad física y de las nociones, criterios y principios generales aplicados a ella, con el fin de explicar el porqué de su modo de ser y de obrar, es decir, su esencia y naturaleza. En particular, la doctrina escolástica sobre la cuantidad y las cualidades en ella fundadas, accidentes absolutos con los que identifica las especies sacramentales, ofrece la explicación obvia de que por ser realmente distintos de su substancia, pueden existir separados de ella y subsistir sin sujeto de inhesión por la virtud meramente eficiente de Dios, salvando así fácilmente en todo su alcance la afirmación dogmática de la Iglesia.

El tercero es el científico experimental, que también busca la razón de ser del objeto de su observación y experiencia, para lo cual edifica hipótesis y teorías que las expliquen, aunque restringiendo su investigación y métodos a límites más particulares y exclusivos de las ciencias físico-naturales, sin buscar, como la filosofía, el último porqué. Cómo se entienda y pueda expresarse en lenguaje científico actual lo que el dogma eucarístico significa por especies sacramentales es lo que principalmente intentaremos exponer en estas líneas.

Por encima de estos tres planos e independiente de ellos en cierto modo se encuentra el plano teológico-dogmático; independencia que debe ser bien entendida, si no se quiere caer en errores o inexactitudes de expresión. Por exceso se puede pecar insistiendo demasiado en aplicar al dogma las teorías filosóficas o científicas, a riesgo de hacer depender lo que en sí es absoluto e inmutable de lo que en sí es discutible y sujeto a revisión, aunque al tiempo de hacer dicha aplicación ofrezca garantías de verdad. Así ha ocurrido, por ejemplo, con el concordismo exagerado, tan en boga a fines del siglo pasado, que pretendió adaptar al primer capítulo del Génesis las teorías geogónicas de entonces, haciendo coincidir los días de la creación, fase por fase, con la teoría de Laplace, hoy abandonada, no ya por estar en oposición con otras posteriores mejor fundadas, sino por estarlo con hechos bien probados. Y otro tanto sucedió con la explicación de la permanencia de las especies en la Eucaristía a base de las teorías electrónicas de principios de este siglo y del éter hipotético, recurso desesperado este último para dar razón de los fenómenos ópticos y electromagnéticos, a pesar de que semejante sér teórico aparecía ya entonces como un concepto casi contradictorio en sí mismo: imponderable, sutil, incompresible (a diferencia de todos los gases conocidos), casi inmaterial; y al mismo tiempo de una rigidez muchas veces mayor que la del acero, sin efecto *(viento del éter)* respecto de la traslación terrestre, según la célebre experiencia de Michelson, y dotado de él según la de Foucault. Por defecto se peca prescindiendo por completo del auxilio que las ciencias físicas y mucho más la filosofía pueden prestar al teólogo con la comprobación de hechos que conviene tener en cuenta o con el uso de una terminología racional, apta para esclarecer los conceptos y dirigir por camino seguro la discusión del tema dogmático y la solución de las dificultades.

En este último sentido la encíclica *Humani generis* previene contra el riesgo que entraña el abandono de los métodos escolásticos, avalados por una experiencia muchas veces secular, como útiles instrumentos en el estudio de la Teología, y el menosprecio de su terminología, admitida oficialmente por el Magisterio eclesiástico, que aun bajo el punto de vista puramente científico sería imprudente sustituir por otra más reciente, pero sin esa garantía de solidez. La Iglesia no se asimila teorías, que como tales no tienen sino un valor provisional; de aquí que la expresión del dogma católico en el lenguaje de la Sagrada Escritura, de los SS. Padres y de los Concilios, no cambie de sentido en el decurso de los tiempos ni con el progreso científico: "no es el dogma el que debe ajustarse y acomodarse a la evolución de la filosofía o la ciencia, sino éstas las que han de contribuir a la explicación teológica del dogma mediante una fidelidad plena a la verdad revelada y por una inserción vital de ésta en el patrimonio cultural de nuestro tiempo" [1].

Así, pues, los conceptos escolásticos de substancia y accidente se han de conservar y emplear, para que su claridad y precisión eviten los equívocos y confusiones de que vamos a tratar en seguida. La física de hoy, como la de ayer, no habla de substancias y accidentes, que por su carácter metafísico son términos ajenos a su nomenclatura; tampoco parece justo afirmar en absoluto que niegue su existencia, de modo que para ella la substancia

como tal sea un mero numenon kantiano y los accidentes algo puramente fenoménico. La física no trata de definir qué es el calor, olor, sabor, etc.; para ella esas apariencias de las cosas son otros tantos hechos o fenómenos que se han de investigar en sus efectos, pero sin inquirir en el terreno metafísico acerca de sus causas.

No hace muchos años se creía explicar la constitución de la materia imaginando en cada átomo un pequeño sistema planetario, cuyo sol eran los protones y neutrones, a los que los electrones servían de planetas; más recientemente, el número de partículas intraatómicas y su complejidad han crecido desmesuradamente, y en su catálogo o nómina se registran frecuentes altas y bajas, ya porque se descubre una nueva, ya porque alguna otra, admitida hipotéticamente, se comprobaba experimentalmente como real y existente, o al revés había que eliminar la que se admitió en teoría, al resultar ésta desprovista de fundamento. Perfeccionamientos siempre superados de la técnica nuclear han producido artificialmente estos corpúsculos, los han sometido a fuerzas mecánicas, eléctricas o magnéticas conocidas, han provocado impactos mutuos entre ellos y medido sus órbitas y reacciones ante semejantes factores medibles; el método general suele ser en este terreno plantear teóricamente los problemas y resolverlos sobre el papel, antes de llevarlos a la práctica del laboratorio para su comprobación: así se ha llegado a menudo a descubrimientos de gran trascendencia en el campo nuclear.

A juzgar por lo dicho pudiera creerse que la física de hoy no ha hecho sino *atomizar el átomo* hasta el exceso, obligando así al filósofo escolástico a buscar en esas nuevas partículas, como antes en los átomos y moléculas, y mucho antes en las masas mayores, elementos de juicio para determinar la esencia y propiedades de la materia; si fuese así, diríamos que el proceso, substancialmente el mismo, era hoy más complejo que antes, pero bastaría aplicarlo a esas partículas, en quienes se podrían descubrir los caracteres de una verdadera substancia en sentido metafísico, cuyas propiedades *ciertas* serían también verdaderos accidentes (extensión cuantitativa, masa, energías diversas...); su conjunto y su resultante global podrían llamarse con propiedad especies sensibles y se les podría aplicar la doctrina escolástica como antes de la era atómica y de la mecánica cuántica. Y, sin embargo, no es así.

"Hasta hace poco", ha dicho Warren Weaver [9], eminente físico norteamericano, presidente de la Asociación Americana para el Progreso de la Ciencia, "creíamos que la materia estaba compuesta de un par de clases de partículas elementales; hoy su número crece y hasta se duda de que sean partículas y de que sean elementales". Y Erwin Schrödinger [8], Premio Nobel de física, uno de los fundadores de la física moderna, añade: "Parecía que se había llegado a los últimos materiales de construcción de que está hecha la materia, siendo así que hoy el físico difícilmente puede distinguir la materia misma de otras realidades que *no* son materia". Se ha dicho, en efecto, que el corpúsculo representa el fenómeno *de superficie*, y la onda asociada de Broglie, o sea el campo de fuerzas, el fenómeno *de fondo;* que la partícula no explica el campo, sino al revés [7]; porque, como expone el mismo Schrödinger, "la partícula no tiene individualidad; es la onda quien tiene una estructura peculiar que la individualiza, como el tono y timbre

de una voz nos hace reconocer y distinguir por ella una persona de otra. En la célebre fórmula de Einstein $E = m c^2$, si se expresa la energía cuánticamente $(h \nu)$, el valor de la frecuencia $\nu = m c^2/h$ será aplicable a cualquier partícula, que así tendrá su frecuencia propia; y el hecho de la difracción de los electrones ha confirmado experimentalmente esta apreciación de Broglie" [8]. En realidad, hoy "no podemos separar la materia de las fuerzas o campos de fuerzas: estos conceptos se funden, mezclan y confunden a cada paso. Se habla del espacio vacío, donde no hay materia; pero el espacio nunca está vacío, de hecho (podría estarlo de derecho), porque en el más remoto rincón de él hay luz de los astros, y esta luz, según Einstein, es materia; además todo él está lleno de campos de gravitación, y la gravedad no se puede separar tan fácilmente de la inercia: ahora bien, no hay que olvidar que la inercia es propiedad esencial de la materia" [8].

Y termina su disertación (en los *Rencontres internationales de Genève*, 1952) diciendo que "hoy se sabe mucho sobre la materia, pero construir un edificio coherente con las teorías admitidas por todos los físicos, que forme un conjunto comprensible y lógico, es imposible; muchos de ellos sólo convienen en esta imposibilidad de describirla objetivamente; otros, más optimistas, aun admitiendo esta crisis del pensamiento y trastorno de las antiguas ideas científicas, confían en que todo acabará bien y no se reducirá al actual caos de fórmulas de soluciones insuficientes y a veces contradictorias entre sí" [8]. En lenguaje filosófico esto equivale a afirmar que la física moderna no acierta a distinguir concretamente la substancia material de sus energías o propiedades accidentales, entre substancia y accidente; más aún, muchos físicos, siguiendo a Heisenberg, no sólo rehusan responder categóricamente a tal pregunta, sino que se refugian en un mundo, no ya de partículas, sino de magnitudes calculables, de matrices, tablas de rayas espectrales y probabilidades meramente estadísticas; en un mundo teórico y matemático, analítico más bien que geométrico y emancipado hasta de las órbitas electrónicas de Bohr. Por otra parte, no será ocioso recordar aquí que en lenguaje de estos autores la expresión "carece de realidad" se aplica no pocas veces a lo que por el contexto se da por existente, pero no tenemos medios de apreciarlo o medirlo; así, v. g. Robert E. Marshak, profesor y director del Departamento de Física de la Universidad de Rochester, Nueva York, en un artículo acerca de los mesotrones pi (Sc. Amer. v. 196, número 1, enero, 1957, págs. 84-94), dice textualmente en la página 85: "Puesto que cualquier fenómeno que no se puede advertir no se puede considerar como *real* en sentido físico, hemos de hablar sobre la emisión e intercambio *virtual* de los mesotrones pi"; e inmediatamente trata sobre esos fenómenos.

Apresurémonos a subrayar que semejante tendencia no es universal; no solamente hay físicos de nota que se esfuerzan por encontrar una solución más objetiva y determinista de la cuestión, sino que entre ellos se encuentra el mismo Broglie, quien disiente abiertamente de esta especie de agnosticismo físico, tan difundido hoy, por considerarlo, no sólo insuficiente para explicar los hechos, sino en cierto modo contrario a algunos principios de la física relativista [2, 3].

Uno de los factores que han contribuído a aumentar la confusión en este

asunto, mixto de filosofía y física, es la impropiedad de lenguaje vulgar con que se dice que la materia *se convierte* en energía y viceversa: algo así como afirmar que una substancia puede transformarse en accidente y al revés; para ello se aduce la transformación de fotones o cuantos de energía, en electrones, que tienen masa y por tanto son materia; o bien se habla de la pérdida de masa (cantidad de materia) en la reacción nuclear de fusión (bomba de hidrógeno, actividad sideral...) que reaparece en forma de energía equivalente; equívoco nacido de la definición elemental de masa antes citada, como *cantidad de materia*, puesto que al medir la masa medimos en efecto la substancia material de que es propiedad esencial. Propiamente la masa es una magnitud escalar, cantidad invariante para cada cuerpo, que mide su inercia, es decir, su resistencia a alterar el estado de movimiento o reposo, definición que tampoco nos da, por supuesto, la naturaleza íntima de la masa, tan difícil de conocer como la de la misma materia. ¿Qué sucede, filosóficamente hablando, en esas transformaciones de masa (no de materia) en energía? El término *ad quem* de la mutación no es ni puede ser energía sola, lo que equivaldría a decir que subsiste sin sujeto a modo de accidente separado; antes bien, la física relativista reconoce que la luz, una de las formas de energía más puras, es materia porque tiene masa, como lo ha probado el hecho de ser atraído y desviado el rayo de luz de una estrella al pasar junto al borde del globo solar, aunque hasta hoy no se ha podido medir la masa del fotón, como se ha hecho con la de otras partículas más accesibles; igualmente cuando decimos que el calor se convierte en electricidad o la afinidad química en calor, no se puede entender que un accidente pase de un sujeto a otro, sino que se trata de un modo vulgar de declarar la producción, por parte de la substancia activa, de una forma diferente de energía a expensas de la suya propia.

Puesto que la física nuclear no puede ni es su obligación dar la solución del problema metafísico, corresponde al filósofo recoger los hechos probados y aun atender a las teorías razonables de los físicos, para buscarla dentro de su propio campo: ni las partículas ni las ondas son hipotéticas: aquéllas se ven, se miden, se pesan..., éstas se manifiestan evidentemente en multitud de hechos indiscutibles, y asimismo se mide su frecuencia, amplitud y demás caracteres. ¿Habrá en el universo material *algo más* que partículas y campos de fuerzas? ¿Constará la substancia material, de cuya realidad no podemos dudar, de un agregado de corpúsculos dotados de diversas formas de energía, en quienes la filosofía reconozca verdaderas substancias, o habrá *algo más* en los cuerpos que no pueda ser apreciado en número, peso y medida?

En una controversia reciente [1], [4], [5], [6], acerca del término *a quo* de la transubstanciación, se ha discutido la posibilidad de prescindir o no de lo que la física de nuestros días ve y mide en la substancia material del pan y del vino, y si se puede defender que todo ello, partículas y ondas, forma un mundo aparte de la realidad considerada por el enunciado dogmático, de suerte que por su carácter específicamente empírico, sea lícito independizarlo de la discusión filosófico-teológica. Teniendo en cuenta los datos reseñados, parece difícil lograr objetivamente tal independencia; los hechos no se discuten, y ellos ofrecen la existencia, aparte todas las teorías físicas,

de corpúsculos reales en quienes el filósofo halla los caracteres de substancias, como también se prueba que poseen propiedades identificables con el accidente metafísico. No es posible ignorar estos hechos y sobre ellos debe el filósofo plantear la permanencia de las especies sensibles en la Eucaristía; prescindir de ellos o conceder la permanencia de *todo* lo que la física admite, como ajeno a la realidad metafísica, lo creemos peligroso para la adecuada explicación del dogma. Mientras no se descubra ese *algo más* que acabamos de subrayar más arriba, podrá el filósofo mantener una prudente reserva; pero mientras tanto debe sostener la solución filosófica apta para salvar la doctrina de la Iglesia, aplicándola a los elementos de juicio que las ciencias le ofrecen.

ANTONIO DUE, S. J.

Facultad de Teología y Observatorio de Cartuja (Granada)

BIBLIOGRAFIA

[1] COLOMBO, C.: Teologia filosofica e fisica, nella dottrina della transustanziazione. *La Scuela cattolica*, v. 83 (1955), pp. 89-124.
— Ancora su la dottrina della transustanziazione e la fisica moderna. *Ibid.*, v. 84 (1956), pp. 265-288.
[2] DE BROGLIE, LOUIS: Nouvelles perspectives en Microphysique. Paris, 1956.
[3] G., J.: Les efforts de M. Louis de Broglie pour édifier une Mechanique ondulatoire déterministe. *La Nature*, Jan. 1957, pp. 14-15.
[4] GHIRARDI, M.: Ai margini di una controversia eucaristica. *La Scuola cattolica*, v. 84 (1956), pp. 290-301.
[5] MASI, R.: Teologia eucaristica e fisica contemporanea. *Doctor communis*, (1955), pp. 31-51.
[6] SELVAGI, F.: Realtà fisica e sostanza sensibile nella dottrina eucaristica. *Gregorianum*, v. 37 (1955), pp. 16-33.
[7] ROHMER, J.: Astronomie et philosophie. *Revue des sciences religieuses* (Univ. de Strasbourg), v. 30, n. 2, pp. 113-134.
[8] SCHRÖDINGER, E.: What is matter? *Scient. Amer.*, v. 189, n. 3, pp. 52-57.
[9] WEAVER, W.: Fundamental questions in science. *Ibid. ibid.*, pp. 47-51.

## *DONOSO CORTES DE NUEVO EN FRANCIA*

Donoso Cortés vivió unos meses nada más en Alemania. Nunca supo el alemán, y durante su estancia en Berlín permaneció bastante aislado y con poca simpatía hacia aquella nación y, principalmente, hacia Prusia. Sus discursos y sus obras fueron conocidas allí, pero no demasiado, y pocos escritores—Schelling y Bismark entre ellos—se ocuparon del político y filósofo español.

Sin embargo, ha sido entre los alemanes donde más interés ha suscitado su pensamiento, en lo que va de siglo. Se puede considerar a Carl Schmitt como el descubridor de Donoso en la primera posguerra. A partir de sus estudios

sobre nuestro filósofo [1] ha surgido del lado de allá del Rhin casi una escuela de donosistas. Basten algunas referencias: Edmund Schramm se pone a la cabeza del movimiento con sus dos biografías de Donoso, una alemana y otra española, y con sus múltiples estudios [2]; Alois Dempf, que en su libro *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*, mientras dedica un capítulo a Vitoria y otro a Suárez, dedica dos a Donoso [3]; Erich Przywara hace un estudio muy sugestivo de comparación entre la teoría de Donoso sobre los sacrificios y la de Nietzsche [4]; Dietmar Westemeyer ha expuesto la ideología de Donoso sobre relaciones entre Teología y Política [5]; Ludwig Fischer, Leopold Sprenger... y todavía, a fines del año pasado, Rainer Dempf ha hecho un detenido trabajo sobre la crítica de Donoso [6]. Esto para no hablar de las traducciones de obras o discursos del filósofo extremeño, que se suceden sin interrupción [7].

En Francia, en cambio, ha sucedido un fenómeno exactamente contrario. Donoso vivió en París en dos épocas. La última, como embajador de Isabel II, duró más de dos años. Allí fué hombre de consulta y gran confianza de Luis Napoleón, intimó con Veuillot y Montalembert, trató con Godoy, Albert de Broglie, Villemain, Ozanam, etc. Sus obras tuvieron en Francia una resonancia enorme: el *Ensayo* se publicó al mismo tiempo en francés y en español, y del *Discurso sobre Europa*, a los tres meses de pronunciado en Madrid, se habían vendido en la nación vecina más de 14.000 ejemplares. Fué, pues, muy estimado y conocido entre los galos, y él conoció y estimó muy hondamente a Francia. "Está más enterado que los franceses del estado de Francia", dijo en una ocasión Luis Napoleón [8].

Sin embargo, en este siglo nadie se ha preocupado allí de Donoso Cortés,

---

[1] Algunos de los principales estudios de Carl Schmitt sobre Donoso se han traducido y reunido en un volumen de la Biblioteca del Pensamiento Actual, bajo el título *Interpretación europea de Donoso Cortés*, prólogo de Angel López Amo. Madrid, 1952.

[2] Edmund Schramm: *Donoso Cortés, Leben und Werk eines spanischen Antiliberalen*, Hamburg, 1935. *Donoso Cortés. Su vida y su pensamiento*. Madrid, 1936. *Der junge Donoso Cortés*, Gesammelte Aufsätze zur Kulturgesichte Spaniens, 4 Band, 1933, pp. 246-310. *Der europäischer Donoso Cortés*, Hochland, febrero 1952. *Zur frage: Donoso Cortés und Deutschland*, Gesammelte Aufsätze zur Kulturgesichte Spaniens, 11 Band, 1955, pp. 220-230. *La influencia de Donoso Cortés y la crítica*, Religión y Cultura, 34 (1936), 39-53. *Donoso Cortés, ejemplo del pensamiento de la tradición*, Colección "O crece o muere", Madrid, 1952.

[3] Alois Dempf: *Christliche Staatsphilisophie in Spanien*. Salzburg, 1937, caps. VII y VIII, pp. 128-165.

[4] Erich Przywara: *Dionysisches und christliches* Opfer, Stimmen der Zeit, 129 (1935), 11-24.

[5] Dietmar Westemeyer: *Donoso Cortés, Staatsman und Theologe*, Münster, 1941.

[6] Ludwig Fischer: *Der Staat Gottes, eine katolische Gesichtphilophie von Donoso Cortés*. Einleitung von Ludwig Fischer, Karlsruhe 1933; Leopold Sprenger, *Donoso Cortés und seine Schau in die Zukunft*, Schönere Zukunft, 1933, n.° 14-15; Rainer Dempf, *Die Ideologiekritik des Donoso Cortés*, Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, 64 (1956), 298-338.

[7] La última—que yo conozca—apareció en Wiessbaden el año 1953 para conmemorar el centenario de la muerte de Donoso. Lleva por título: *Donoso Cortés. Untergang oder Weidergeburt des Abendlandes? Die europäischen Gesichts-prophetien des grossen spanischen Staatsmannes*, y está preparada por Johannes M.ª Höcht.

[8] Véanse las *Cartas de Francia* en *Obras Completas de Donoso Cortés*. B. A. C. Madrid, 1946, II, 653-763. Todas las citas de Donoso que se dan en este comentario se refieren a esta edición.

ni aun después de las publicaciones alemanas. La reacción antiliberal francesa no se ha acordado de este luchador antiliberal, a quien alemanes y españoles consideran hoy como el pensador que más hondamente penetró en la esencia del liberalismo y como el que más pronto y con más seguridad intuyó sus futuras consecuencias, el socialismo y el panteísmo comunista.

Este silencio lo ha roto—es lo que pretende hacer resaltar esta nota—, el año pasado, el Dr. Jules Chaix-Ruy, con su libro *Donoso Cortés, Théologien de l'Histoire et Prophète*, publicado en la Bibliothèque des Archives de Philosophie, sección de Filosofía Moderna, que dirigen los PP. de la Compañía de Jesús de Vals [9].

Chaix-Ruy, profesor de la Facultad de Letras de Argel, era ya conocido en el mundo intelectual por sus publicaciones sobre Pascal, sobre Renan y ,sobre todo, por sus estudios sobre el filósofo napolitano Giambattista Vico. Por su conocimiento de Vico y de sus discípulos, v. gr., Boulanger, y por los que posee también sobre San Agustín, estaba el docto profesor francés capacitado para adentrarse en la obra de Donoso, que ha recibido bastantes influencias del napolitano y muchas e importantes del santo obispo de Hipona [10].

Al conocer a Donoso, ha admirado su pensamiento y ha sentido hondamente que no es tan conocido como merece serlo, fenómeno que sucede a cuantos se acercan a nuestro filósofo y lo estudian con detención. Esta ha sido la razón que ha movido al Dr. Chaix-Ruy a escribir el libro a que nos estamos refiriendo (p. 137). No es mi intento entrar aquí en un análisis detallado de él, porque lo que interesa sobre todo es el hecho de que Donoso vuelve a aparecer en Francia, anunciado por un profesor eminente y en una colección prestigiosa. Sin embargo, haré un breve comentario.

El libro está dividido en una introducción y siete capítulos, cuyos títulos son: 1.º Sa vie; 2.º La préparation a l'action politique: Les meditations sur l'autorité et sur le droit; 3.º Les articles de 1838 sur la "Science Nouvelle": De la philosophie a la théologie de l'Histoire; 4.º L'homme politique, l'historien, le chroniqueur; 5.º Le mystique; 6.º L'Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socalisme. Les polémiques; 7.º Le prophète. Como se ve, se estudian en esta obra los principales aspectos de la vida y la obra de nuestro Donoso. El autor no ha profundizado en la filosofía del pensador extremeño, pues este libro, con todos los aspectos enunciados, no llena más que 181 páginas. Sin embargo, ha sabido captar las directrices fundamentales del pensamiento donosiano, su contenido teológico, su historicismo, su evolución paulatina del doctrinarismo a la extrema derecha, el ambiente político en que se desarrolló su acción y su vida,

---

[9] JULES CHAIX-RUY: *Donoso Cortés, Théologien de l'Histoire et Prophète*, Beauchesne et ses fils. París, 1956.

[10] Véase HANS BARTH, *Juan Donoso Cortés und Giambattista Vico*, en "Hortulus amicorum", homenaje a Fritz Erns. Zurich, 1949. Sobre la influencia de San Agustín en Donoso véase DIEGO SEVILLA ANDRÉS, *El impacto de San Agustín en Donoso*, La Ciudad de Dios, n.º extraordinario de homenaje a San Agustín en el XVI centenario de su nacimiento, t. II. El Escorial, 1956, pp. 621-645. El mismo autor indica que su estudio no pretende ser exhaustivo, pero abre una gran perspectiva para ulteriores investigaciones sobre las influencias de San Agustín en Donoso. Acaso haya que pensar en destacar un tanto a Donoso de los tradicionalistas franceses, a pesar de las apariencias y de los juicios hasta ahora emitidos, para unir su filosofía a la tradición católica de San Agustín, Santo Tomás, etc.

que tan importante es para comprender la obra de Donoso. Todos los capítulos están llenos de observaciones psicológicas, de sugerencias interesantes y nuevas sobre problables influencias en Donoso, con tendencia a ver fácilmente el influjo de Vico. Es particularmente interesante la multitud de relaciones y comparaciones que el autor establece acá y allá, brevemente, entre el pensaminto del filósofo español y el de muchos otros pensadores modernos: Pascal, Hegel, Nietzsche, Benedetto Croce, Jaspers, Pieper, Berdiaev... y hasta Dostoïeswky y Sartre. Ello sirve para encuadrar y valorar mejor el pensamiento de Donoso en cuanto actual. La actualidad de Donoso como pensador de sociología y política es una de las razones por que se le estudia tanto últimamente y es un indiscutible acierto de Chaix-Ruy haberle situado entre las coordenadas de lo moderno.

Es verdadera lástima que el autor no conozca más bibliografía donosiana, que ya es abundante y valiosa. En la obra no se citan más que cuatro o cinco títulos. No aparecen citados ninguno de los trabajos de Diego Sevilla, de Federico Suárez Verdaguer y sólo uno de Santiago Galindo Herrero, por hablar de los que en España han escrito últimamente con más profundidad sobre el marqués de Valdegamas. Tampoco aparecen citados los de Westemeyer, de Alois Dempf, etc., y ni siquiera los de Carl Schmitt, aunque hay alguna alusión a la disputa sobre el decisionismo de Donoso.

La lectura que el doctor Chaix-Ruy ha hecho de la obra de Donoso tal vez no ha sido demasiado atenta y refleja, pues dice, por ejemplo: "C'est à ma connaissance, la seule fois que D. Cortés mentionne Hegel..." (p. 108, nota 17). En realidad, Donoso menciona explícitamente a Hegel o a la escuela hegeliana, al menos, otras cuatro veces (I, 311, 540, y II, 222, 234) y el mismo Chaix-Ruy ha dado (p. 78) otra cita en la que Donoso menciona a Hegel.

Más extraña es—yo diría inexplicable—la siguiente confusión: Habla el autor de las influencias de fray Luis de Granada en Donoso. Y para probarlas cita y comenta como originales de fray Luis una porción de frases—¡bastantes!—tomadas de la *Imitación de Cristo*, en la traducción que de ella hizo el venerable dominico [11].

A estos defectos de la obra se pueden añadir los muchos errores tipográficos cuando se trata de citas o referencias españolas. Así: El Paco, por El País (p.90); Atenco, por Ateneo (p. 129); Gazetta, por Gaceta (p. 33, etcétera, etc.).

Pero prescindiendo de estas pequeñas sombras, el libro conserva su valor intrínseco indiscutible y el valor, llamémoslo extrínseco, de haber actualizado en Francia la filosofía de nuestro Donoso Cortés. Que el esfuerzo del profesor Chaix-Ruy empieza ya a dar sus frutos basta para demostrarlo el hecho de que, con ocasión de su libro, también en Italia, por la pluma de Michele Federico Sciaca, se ha escrito sobre Donoso en una revista de cultura [12].

CARLOS VALVERDE, S. J.

Colegio S. Roberto Belarmino (Roma).

---

[11] Véanse en pp. 127-130 y la cita que al pie de la página da el mismo autor.

[12] MICHELE FEDERICO SCIACCA: *Donoso Cortés nell'interpretatione di Jules Chaix-Ruy*, Idea, Settimanale de Cultura, 4 de noviembre 1956.

# *PSICOLOGIA Y RELIGION EN JUNG*
## *(COMENTANDO UN LIBRO)*

El P. R. Hostie, autor del libro a que aludimos [1] que ha trabajado personalmente en el Instituto Jung, de Zurich, presenta y enjuicia desde un punto de vista filosófico las principales ideas religiosas del psiquiatra suizo. Pero como, por un lado, Jung no se ha cuidado de presentar su obra sintéticamente y, por otro, no puede darse un juicio objetivo sobre las tesis del médico zuriqués sin centrar el pensamiento religioso en su contexto general, el autor se ve obligado a permitir unos capítulos expositorios de los principales conceptos junguianos en psicología. El presente libro supone la lectura detenida de veinte obras y unos cien artículos de Jung (p.10). Seguimos brevemente la exposición del autor para dar luego un somero juicio sobre ella.

1 *Primera parte.* Los puntos de vista fundamentales que el autor analiza en la Psicología Analítica son los de *libido-imagen y símbolo-arquetipo-individuación.* Aunque Jung comenzó sus tareas en la Escuela de Viena, es más exacto presentarle como un colaborador que como un discípulo de Freud en sentido estricto (27). Ya desde el principio, Jung evolucionó, alejándose progresivamente del punto de partida freudiano y adquiriendo una fisonomía propia. En general, representa una síntesis de Freud y Adler con impronta personal; es decir, una integración de la sexualidad y el deseo de poder, en una *energía indiferenciada.*

*a*) La *libido* no tiene significación primariamente sexual, como en Freud, sino de energía psíquica (28-29), que se halla en la base de todos los procesos anímicos y que viene representada por la intensidad de los mismos (30). La sublimación freudiana de la libido es inauténtica, por cuanto consiste en poner una máscara ética, estética o religiosa sobre la libido fundamentalmente sexual (31). Para Jung, que acepta plenamente la teoría de la evolución, hay un proceso genético de la libido. La protolibido, que en los animales inferiores es instinto de reproducción, en los superiores y el hombre se transforma y eleva. Desde el momento en que se disocia en elementos, se desexualiza al perder su función primitiva (32-34).

*b*) *Imagen y símbolo.* La "imago" no es una copia del objeto exterior alojada en cualquier parte del cerebro, sino la expresión concentrada de la situación psíquica en cuanto totalidad actuada por un objeto (v. gr.: la impresión que el hijo tiene de sus padres tal como los ha visto y conocido, sc. *vivido*) (37-38). El símbolo se diferencia del signo y de la alegoría. Toda concepción que explique la expresión simbólica como una analogía o descripción compendiada de una cosa conocida es un *signo.* Una concepción que explique la expresión simbólica como la mejor formulación de algo relativamente desconocido, que no se sabría presentar de un modo más significativo, es *simbólica.*

---

[1] HOSTIE, RAYMOND: *Du mythe a la Religión.* La Psychologie Analytique de C. G. Jung, Etudes Carmélitaines, Desclée de Brouwer, Brujas, 1955; 21,5 × 14 cms.; 233 págs.

Toda concepción que explique la expresión simbólica como una circunlocución de algo conocido es *alegórica* (40). Para Freud toda construcción onírica es un signo y simboliza una realidad sexual; para Jung, lejos de ser una máscara engañosa, es una manifestación espontánea de una realidad desconocida (41-44). Jung, pues, introduce, tanto en la "imago" como en el "símbolo", una *complementariedad* del consciente e inconsciente (47).

c) *Arquetipos.* Son lo más profundo e inaccesible del inconsciente (48). La idea de Dios no la ha adquirido el individuo personalmente—como para Freud—, sino que la ha heredado de sus antepasados. El entendimiento no es, al nacer el hombre, una "tabula rasa". La idea de Dios tiene su origen en muchas fuerzas inconscientes que son simbolizadas y totalizadas por un objeto exterior, *in casu* la persona del padre (50-56). Para la interpretación de estas ideas inconscientes, Jung recurre a los sueños interpretados en su conjunto (52); nota el parecido entre los motivos oníricos y el contenido de los mitos y habla, consecuenteemnte, de *constantes* en los sueños (54). Y como el inconsciente personal de Freud no explica estas constantes, Jung crea el *inconsciente colectivo,* con sus tendencias dominantes o arquetipos (56). Según la noción última de este concepto (que evolucionó en Jung), los arquetipos son estructuras inconscientes de suyo, comunes a todos los hombres, de tal suerte que dirigen según sus propias leyes a toda la energía psíquica espontánea, que no es orientada y reglada por la conciencia (60); no son innatos, pero tampoco son adquisición del individuo, sino de la colectividad. Ante los contradictores de los arquetipos, quiso Jung localizarlos, y habló de *engrammas,* pero la fisiología no sabe nada de ellos. La "imago" y el símbolo son la manifestación de un arquetipo en forma concreta y, normalmente, se dan en todos los estados anímicos en que se deja libre curso a los procesos psíquicos (64-65).

d) *Individuación.* Es el proceso psíquico por excelencia, y consiste en el completo desarrollo del individuo en su totalidad personal por la confrontación de la conciencia y el inconsciente (68). El inconsciente tiene un papel compensador respecto del consciente, y ambos integran una totalidad superior que las engloba: el *Selbst,* que comprende todos los factores psíquicos sin excepción (78). Todos estos conceptos de Jung (energía psíquica, arquetipos, Selbst) pecan de carácter abstracto, si bien su creador pasa a veces a concretizaciones excesivas tratándolos como si fueran seres o cosas (99).

2. *Segunda parte.* Pasa el autor ya directamente a exponer y juzgar las ideas religiosas de Jung. Selecciona tres cuestiones fundamentales: 1.ª *Psicología de la religión.* La interpretación de los autores sobre Jung ha sido contradictoria en este punto: unos le consideran gnóstico, y otros, agnóstico; unos, teísta, y otros, ateo; unos, místico, y otros, materialista. Lo cierto es, dice el autor, que pocos psicólogos han concedido a la religión el papel que el psiquiatra suizo (101). Desde su nueva concepción de la libido, la religión deja de ser para Jung una sublimación de la sexualidad infantil, como lo había sido para Freud. Las religiones han contribuído a la formación de la cultura occidental con valores intelectuales y morales. Jung concede al cristianismo, como al mitraísmo, un valor positivo: el de haber domesticado los instintos (104-105), pero este cometido lo considera temporal, porque es erróneo: el reino de la autonomía moral debe reemplazar a la era de la ilusión simbólica (111). Los

errores que vierte sobre Jesucristo se deben, según el autor, a que se inspira en el Cristo del protestantismo (106-108). La religión es la proyección de los arquetipos del inconsciente; y el objeto de la religión no es una realidad objetiva, sino sólo psicológica (115). En cuanto a la génesis de la idea de Dios, distingue Jung entre el hombre primitivo, en el que las ideas animistas nacieron como fruto del sueño, alucinaciones y demencia (116), y el individuo moderno, en el que los componentes arquetípicos proyectados en la infancia sobre los padres se proyectan ahora sobre Dios, transformando los elementos del arquetipo en metafísicos (119-121). Según el autor, Jung no es ni ateo, ni psicologista, ni agnóstico, sino sólo un investigador empírico escrupulosamente fiel a la ciencia (147).

2.° *Psicoterapia y dirección espiritual* no es ni debe ser lo mismo. La solución de enviar los sanos al sacerdote (orden sobrenatural) y los enfermos al psiquiatra (orden natural) no es eficaz, por el entrecruce del orden natural y sobrenatural en el individuo (148-149). Jung se ve forzado a entrar en el tema religioso, pues todos sus pacientes que han pasado de treinta y cinco años tienen como problema fundamental el de la actitud religiosa (154), más aún, afirma que "mi método, como el de Freud, descansa sobre la práctica de la confesión"; pero el autor prueba cómo confesión y análisis psicológico difieren esencialmente (150-151). Se ha atacado, con razón, a Jung porque a los que habían perdido la fe dogmática les pretendía dar una religión nueva de orden superior, o sea su propia psicología (155).

3.° *Psicología y dogma.* Las investigaciones de Jung concernientes a los problemas metafísicos y teológicos se refieren esencialmente a tres temas: a) *Significación psicológica del centro de los mandalas* [mandala = producción imaginativa espontánea de estructura circular o cuadrada, como los mandalas orientales, o círculos mágicos]. Jung cree que el *Selbst* (que no es Dios, ni el yo, sino una condición *sine qua non* de toda realidad psíquica) es el objeto principal y esencial de la religión del hombre moderno (168-169). b) *Problema del mal.* Jung cree que la concepción del mal como "privatio boni" es incompatible con sus investigaciones (172) y afirma la presencia en Dios del bien y del mal (180). c) *Trinidad.* Jung opina que el símbolo ternario indica una integración defectuosa y, en cambio, ensalza el cuaternario, que se aplica por excelencia a la totalidad o Selbst (181). Por eso, el espíritu del mal (Satán) hay que añadirlo a la Trinidad. Cuando más tarde se entere Jung que los mandalas medievales hacen entrar a la Virgen en la Trinidad, notará que la Trinidad se concibe exclusivamente como masculina y que la Iglesia, al darse cuenta de esta deficiencia, completó la Trinidad en una Cuaternidad con el elemento femenino, por lo que la proclamación del dogma de la Asunción puede considerarse como el acontecimiento religioso más importante después de la reforma (189). El autor resume, en un último capítulo, las principales conclusiones sobre el tema central.

3. *Juicio.* La labor del autor es ardua y meritoria, presentando las principales ideas de un autor tan nebuloso y difícil como Jung de un modo sintético y claro. Su crítica va intercalada en la exposición de las ideas junguianas. pero nuestra impresión es que el autor ha sido demasiado benévolo. La contradicción que se advierte entre la actitud de compresión a ultranza difundida por el libro y la crítica más precisa y matizada (aunque opuesta en varios

puntos a la anterior), que se da en los párrafos añadidos al fin de cada capítulo, delatan un retoque forzado de última hora, que no deja ver clara su posición definitiva. El autor cree haber tomado una posición crítica media (202), pero nuestra impresión es que hay en sus juicios excesiva condescendencia. No se dirige exclusivamente la observación que vamos a hacer al autor del presente libro, sino a esa corriente que representa, la cual, respaldada en los inciertos límites entre ciencia y filosofía, cohonesta extremos a todas luces reprobables. Jung nos asegura que habla sólo como científico y que sus ideas no están en contradicción con el dogma; más aún, nos previene que ha de internarse por necesidad en el tema religioso, por exigirlo así la calidad de sus pacientes. Sin embargo, eso sólo autoriza a *entrar* en ese tema, pero no a entrar de *un modo indebido*. Si Jung, por razón de la práctica terapéutica, se ve compelido a pisar el terreno teórico dogmático, tiene dos caminos aceptables: o usar el *método teológico*, propio de esta rama del saber, o llamar en su ayuda a un especialista; pero nunca quedará autorizado a penetrar en el campo dogmático con el método empírico-fenomenológico de la psicología actual. En cualquiera otra materia es esto demasiado claro para ser necesario advertirlo, y equivaldría a observar las estrellas con el microscopio, o a las células con un calibre o antropómetro. Va siendo ya tópico el irrumpir, en nombre de la ciencia, en el terreno filosófico juzgando autoritariamente sobre la libertad, origen del hombre (en que entra el alma racional), etc., con métodos exclusivamente experimentales. Esa intromisión en campo ajeno con *método impropio*, y tal vez con presupuestos filosóficos o teológicos distintos de los formulados por los saberes correspondientes, no puede conducir sino a la confusión y al error.

No basta protestar expresamente que se hacen afirmaciones desde el punto de vista psicológico, si a continuación se profieren atrocidades sobre Dios, la Virgen y la Trinidad. Enfocar un tema que no tiene más sentido que desde un determinado ángulo de visión desde otro punto de vista diferente y ajeno es exponerse conscientemente a destrozarlo. Eso por no internarnos en una crítica más inmediata y "ad hominem", y examinar si abordando Jung el tema religioso como puro psiquiatra le interesa mucho resolver la prevalencia de una Cuaternidad sobre la Trinidad. Jung hace, sin quererlo, filosofía de la religión, y, no puede en ese terreno permitírsele determinadas afirmaciones, hechas desde una proyección desacertada. Esa benevolente interpretación del autor se basa en el fondo de un sano respeto actual a las creencias religiosas de todo hombre, pero en el caso presente el respeto que merece Jung, o cualquir otro autor, se debe igualmente a la conciencia de los creyentes que han de leerle, y resulta penoso ver cómo se destroza lo más querido de la fe con excusa de un estudio científico. Por otra parte la excesiva benevolencia del autor se pone de manifiesto en la contradicción que se observa al afirmar, por un lado, que Jung se mantiene en el terreno puramente científico, y reconocer, por otra, que Jung se mueve dentro de determinados presupuestos filosóficos (100, 128). El tema de los límites de la ciencia está abierto todavía, pero algunos límites ya se divisan claramente y no debemos permitir que impunemente se traspasen.

Nuestra observación no ha pretendido restar valor al libro, que prestará una ayuda valiosa a cuantos tengan necesidad de conocer el oscuro pensamiento del psiquiatra suizo.

A. Roldán

# BIBLIOGRAFIA

## *LIBROS*

ROSENTHAL, E. I. J.: *Averroes' Commentary on Plato's Republic,* edited with and Introduction, Translation and Notes by... University of Cambridge Oriental Publications... Cambridge, 1956.

Los Escolásticos modernos, conservadores fieles del tesoro científico que de los antiguos han heredado y del cual cada día van estando mejor informados, saben bien agradecer y apreciar lo que los mismos antiguos apreciaban, y, de consiguiente, verán con satisfacción las ediciones críticas y los estudios a fondo de los libros que en el siglo XIII todos los Escolásticos tenían entre manos. De los libros de Averroes toda la Escolástica hizo muy singular aprecio y, aun en aquellos casos en que debían contradecirle, no dejaron de manifestar que reconocían en el autor muslim otros valores positivos que fielmente utilizaban y aprobaban, Rosenthal ofrece aquí a los Escolásticos el *Comentario* de Averroes al *De Republica* de Platón, comentario que nos presenta el pensamiento ideal de cómo se entendían ciertas cuestiones sociales tanto entre los griegos como entre los muslimes y en particular la actitud religiosa que la sociedad en el conjunto de sus problemas tenía que adoptar. Es este comentario una parte integrante de la obra de Averroes como filósofo religioso e intérprete crítico de la filosofía helénica en el intento de armonizarla con la ley islámica y de evitar los conflictos aparentes entre la revelación y la razón. Respecto del mismo Averroes, es este comentario un documento precioso para decidir científicamente cuál fuera su propia actitud religiosa interna y, de consiguiente, qué pensaba él sobre las cuestiones relacionadas con la religión, v. gr., la inmortalidad del alma y la revelación.

Veamos ya el trabajo de Rosenthal: Como hasta ahora no se ha encontrado el original árabe, era enteramente necesaria la edición de la traducción al hebreo, que se conserva en ocho manuscritos y sustituye entre tanto al original. La edición está ejecutada muy diligentemente y si no va sobrecargada de notas y variantes, no es por no haber advertido los detalles aun más insignificantes, sino por una buena sobriedad científica y Rosenthal oyó sobre ello pareceres y avisos de relevantes personajes. Además de la edición hebraica que resuelve ya muchos problemas aunque no todos, una traducción al inglés nos presenta con claridad y precisión el pensamiento de

Averroes. Las notas del traductor me parecen en ella lo más apreciable: unas van al margen y nos remiten al original de Platón y constituyen un precioso adelanto que nos pone en continuo contacto con el texto comentado, aunque por sobriedad no se copie; otras en el margen inferior nos dan razón de cómo se entienden ciertos pasajes traducidos; finalmente, otras más amplias son observaciones que vienen después de la traducción y nos dan a conocer las fuentes de Averroes y otros problemas que el texto suscita, problemas que quedan resueltos al menos en cuanto pueden hoy resolverse. Los que en los Estados Unidos se ocupan de la edición latina de las obras de Averroes, tienen en esta obra todo el material que hay que presuponer.

Para apreciar exactamente los frutos que de este *Comentario* se deben sacar, aconsejaría yo a los lectores que no dejen de leer el artículo del mismo Rosenthal: *The place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd* (BSOAS, XV, 1953, págs. 246-278), y es una excelente guía para saber penetrar en el fondo de este Comentario. En toda esta obra se advierte en Rosenthal un científico sobrio que, sin dejar nada esencial en la materia, presenta las cosas con toda suficiencia y de un modo claro y breve y casi intuitivo. Menester es agradecerle un esfuerzo tan afortunado para poner a nuestra disposición las ideas políticas de un tan renombrado político entre los muslimes como fué Averroes.

MANUEL ALONSO ALONSO.

NUTTIN, J.: *Psicoanálisis y concepción espiritualista del hombre.* Traducción de la 2.ª edición francesa por el Dr. E. García Moreno. Prólogo del Dr. Germain. Madrid, 1956. Ed. Biblioteca Nueva. 374 págs., 14 × 21 centímetros.

Cada día va haciéndose más luz sobre el oscuro y enmarañado campo de la Psicología profunda que trae su origen del Psicoanálisis de Freud. Aun dejando aparte los sistemas que, admitiendo el psiquismo inconsciente pueden considerarse como pertenecientes a la Psicología profunda, y aun los que se desgajaron del feudismo, como los de Adler y de Joung, la literatura en torno de la obra de Freud es inmensa; si bien su calidad es frecuentemente más propia para fomentar el confusionismo que para aclarar las ideas que muchos quisieran formarse de tan importante materia.

En estas circunstancias, la obra del profesor de Lovaina, Dr. Nuttin, que reseñamos, resulta oportunísima, y creemos que está destinada a dar mucha luz sobre el influjo, tan real como enigmático, que el psiquismo inconsciente ejerce, así en la formación como en la conducta de la personalidad humana. El autor, en efecto, ha acertado a situarse en el punto de vista, único verdadero, que es el del psiquismo integral y totalitario, que no está incluído en lo puramente sexual y animal, ni en lo únicamente anormal y patológico; sino que comprende, además, en visión de conjunto e íntima trabazón, interdependencia y solidaridad con las energías corporales, las espirituales del hombre. Tal es, en efecto, el dinamismo humano, uno y múltiple, por el que el hombre sano con su conducta va construyendo su propia e individual per-

sonalidad; y el enfermo, convenientemente dirigido, puede llegar a encauzarla y corregirla. Esta justísima visión de la personalidad humana, tan descuidada por Freud por lo que se refiere al dinamismo espiritual, y tan exagerada por lo que pertenece al psiquismo inferior, es sin duda lo que, si no nos engañamos, ha querido el autor hacer constar ya en la primera línea de su libro, al imponerle el título: *Psicoanálisis y concepción espiritualista del hombre.*

Esta obra no es, ni pretende ser, un tratado práctico de psicoterapéutica psicoanalítica; por más que ésta es en él considerada desde múltiples puntos de vista. La técnica psicoanalítica es descrita con frecuencia, pero sólo con miras a la consideración crítica de la doctrina que supone o en la que pretende fundarse. La obra es, ante todo, un libro doctrinal, de doctrina sólida, densa, que no puede leerse a la ligera y requiere estudio y consideración. Esta doctrina está íntimamente vinculada con la verdadera sobre la personalidad humana y su conducta, en la que el autor es un especialista, como lo acreditan otras obras suyas, principalmente la titulada. *Tâche, Réussite et Echec; Théorie de la conduite humaine,* y la compuesta en colaboración con Benkó *Examen de la personalité chez les caditats à la prêtrise.*

La finalidad principal que el autor se propone en esta obra es la de integrar el psicoanálisis y situarlo en el conjunto de la ciencia y de los métodos psicológicos, según nos dice en el prólogo. Adopta una actitud crítica, pero sin prejuicios, y con amplias miras, que tal vez a algún lector en algún punto le parezca serlo demasiado.

Bien merecería esta obra un examen minucioso de muchos de los puntos escabrosos de la doctrina de Freud, con tanta maestría criticados y apreciados en su justo valor por el autor. Como esto evidentemente excede los límites de una sencilla recensión, será preciso que nos concretemos aquí a dar al lector una idea general de la estructura de la obra.

Consta ésta, además de un breve prólogo o prefacio, de una introducción, dos partes y un apéndice. En la introducción presenta el autor un resumen del Psicoanálisis de Freud, considerado en su génesis tal como fué por éste sucesivamente elaborado. La parte primera que lleva por título: *Importancia psicológica del Psicoanálisis,* consiste en un estudio crítico del mismo, que lo considera en tres capítulos sucesivos, como ciencia y concepción de la vida, como método terapéutico, y como psicología profunda o del inconsciente. La parte segunda es un tratado completo, que podría ser un libro aparte, sobre la Teoría dinámica de la personalidad humana normal.

En el apéndice, da una idea general de la llamada Psicología individual de Adler, cuyo conocimiento juzga el autor ser necesario para que se entienda la propia teoría. Sigue luego una copiosísima y muy útil bibliografía, principalmente de autores muy recientes en los que abundan los alemanes y norteamericanos, con algunas consideraciones para orientar al lector, y los obligados índices onomástico y de materias.

F. M. Palmés.

RENOIRTE, FERNAND: *Elementos de Crítica de las Ciencias y Cosmología.* Versión castellana de Rafael Martínez Ferri. Madrid, 1956. Editorial Gredos. 273 págs. 14 ×20 cm.

Bajo la dirección del catedrático de Metafísica de la Universidad Central, Dr. D. Angel González Alvarez, está publicando la Editorial Gredos una Biblioteca Hispánica de Filosofía, cuyo sexto volumen corresponde a la obra del profesor de la Universidad de Lovaina Fernando Renoirte, publicada en segunda edición en *Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie* (Louvain, 1947) y cuyo título original es: *Eléments des Sciences et de Cosmologie.* El estudio del mundo material, que el profesor Renoirte nos presenta en esta obra, está plenamente fundado en los datos que nos ofrecen las ciencias físicas; con la ventaja, ya anotada por el autor, de que el estudio de la parte física no exige para ser comprendida otra formación que la de los estudios medios del Bachillerato. Con esos datos científicos elementales nos da Renoirte una clara noción de la diferencia existente entre el conocimiento vulgar y el conocimiento científico del mundo físico. Nos muestra además claramente en las partes primera y segunda cómo progresa la ciencia física, y cómo una de las manifestaciones de ese progreso es la modificación de los conceptos científicos, con la consiguiente precisión y delimitación del valor de las leyes y teorías físicas.

En la tercera y última parte, después de la exposición de las teorías mecanicistas y dinamistas, donde se plantea con precisión el problema cosmológico y se hace patente la distinción entre física y cosmología, el autor nos presenta en un análisis detallado las nociones fundamentales de materia prima y forma substancial, para terminar con una prueba del hilemorfismo un tanto original, aunque a muchos tal vez no les parezca muy convincente. De este modo nos presenta el autor más que un tratado completo de cosmología unas cuantas cuestiones fundamentales tratadas con originalidad y competencia.

L. SALCEDO.

VAN STEENBERGHEN, FERNAND: *Epistemología.* Versión castellana de Eduardo Poveda, de la segunda edición belga. 336 págs. Madrid, 1956. 19,5 × 14 centímetros.

La colección de la Biblioteca Hispánica de Filosofía, editada por Gredos, nos presenta en este volumen la conocida Epistemología del profesor de la Universidad de Lovaina, Fernando Van Steenberghen, cuya segunda edición corregida y aumentada publicó en 1947 el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina.

La traducción está hecha, en general, con corrección, y creemos ayudará no poco a comprender esta importante obra epistemológica, que abarca las partes siguientes: una interesante introducción, donde se señala la importancia de la epistemología, el lugar que le corresponde en la filosofía y se termina con un magnífico resumen histórico; todo en un primer capítulo. En

el segundo se nos ofrece una epistemología analítica o descriptiva, que podríamos llamar descripción fenomenológica de toda la estructura de nuestro conocimiento, para darnos en el capítulo tercero, la epistemología crítica, un adecuado estudio sobre el valor del conocimiento particular y generalmente considerado. En el capítulo cuarto se deducen las conclusiones oportunas acerca del realismo crítico, su método y sus ulteriores problemas, para terminar con una ligera exposición de las principales desviaciones epistemológicas y un resumen de la discriminación del saber humano y clasificación consiguiente de las ciencias.

Admiramos en el presente manual la modernidad, claridad y relativa amenidad de estilo con que se nos presentan los espinosos problemas planteados al filósofo por el conocimiento humano. Pocas cosas que notar, como, v. c., algunos prejuicios de escuela en el conocimiento del universal, cierta falta de precisión al hablar de la duda universal metódica como método de la epistemología y alguna exageración al clasificar como idealista al realismo mediato. Agradecemos a la editorial y al director de la Biblioteca Hispánica de Filosofía hayan puesto al alcance de los estudiosos de habla española este interesante manual de Epistemología.

L. SALCEDO.

TEOFRASTO: *Los Caracteres Morales*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1956. Edición bilingüe de Manuel F. Galiano con ilustraciones. I-XIII, 116 págs.

En la colección bilingüe "Clásicos Políticos"—sea bienvenida entre nosotros—aunque fuera de serie, nos presenta hoy M. Galiano la simple traducción de esta obrilla del gran sucesor de Aristóteles en el Perípato, que sirvió a La Bruyère en su obra del mismo tema, y a tantos otros. No es que no existiera ya esa traducción en nuestro romance (López de Ayala y en 1943 Cunchillos ya la habían traducido). Pero Galiano, el profesor de griego de la Central, que nos tiene acostumbrados con sus traducciones de Platón y Hierón, —dentro de esa biblioteca bilingüe— ha sabido dar a la traducción, en medio de la dificultad que ofrece ese griego casero o conversacional, una gran fluidez y modernidad, si no siempre toda la perspicuidad deseable por causa del texto mismo, corrompido en no pocos pasajes. Esa deficiencia queda suplida casi siempre en las breves notas que van al fin.

Aunque no tiene esta traducción el valor de las otras—la obra en sí misma tampoco lo tiene—promete M. Galiano volver sobre la obrilla para darnos el estudio científico de la historia de este texto, cuya problemática—corrupción—interpolación—mutilación, ya insinúa en el prólogo.

Cierto que sorprenden algunos títulos generales de los caracteres. Y no pocos rasgos particulares resultan difíciles de encuadrar dentro de la categoría general del carácter bajo el cual vienen consignados. Tal vez un trabajo crítico limpiaría el texto de esas anomalías, con un estudio de léxico, que

descubriera los vestigios de redacción bizantina, como el que nos ha hecho Zürcher para probar los vestigios de Teofrasto en la redacción del *Corpus Aristotelicum.*

J. DE C. SOLA.

KARRER, O.: *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum.* Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main, 4. Aufl., 1949; XVI-310 págs., 20,5 × 12 centímetros.

El valorar la cultura de un pueblo distinto del propio pone a prueba la capacidad comprensiva del investigador; tasar en su verdadero valor *lo religioso* no cristiano tropieza, además, con múltiples implicaciones dogmáticas, agravadas—aun dentro del campo católico—por un pesado lastre de tradiciones históricas y muchas veces de prejuicios científicos. Y, sin embargo, en nuestra época las convicciones de los que profesan otro credo están al alcance de todo hombre de medianas posibilidades culturales, porque "hoy todo el mundo es nuestro vecino". La sinceridad y eficacia de la actitud religiosa —cristiana y no cristiana—no escapa al estudio de los sabios, porque la psicología bucea hoy más hondo que nunca en las profundidades de los espíritus. Ni tampoco a la inquietud de los no tan sabios, porque el espíritu de crítica rebasa fronteras antes tenidas por intangibles. Por todo ello surge inevitablemente el problema sobre el valor de lo religioso, en general, y de la relación del cristianismo con otras religiones, en particular; entonces, cerrar los ojos a la dificultad y "distraer" la mirada hacia otros temas no sería solucionar el problema; y afirmar que "todo lo no cristiano está sometido al poder del maligno", sería una actitud tan injusta como insatisfactoria. Y, en el fondo, ignorante. Otto Karrer ha sentido la urgencia de dar, desde el campo de la filosofía y teología católicas, una respuesta abierta y sincera a esta problemática que, nacida y desarrollada preferentemente en ambientes protestantes, interesaba e inquietaba, ya en el 34, a dilatados círculos católicos.

Sobre la relación catolicismo-protestantismo existe ya una abundante literatura; sobre las religiones no cristianas, encontramos ciertamente estudios parciales: hay obras históricas; hay estudios comparados; una valoración filosófico-teológica viene implícita en las tesis clásicas sobre la posibilidad de salvación de los infieles, la distribución de la gracia, la relación de la Iglesia visible con la invisible, etc. Pero una obra que abarque el problema en toda su complejidad y que a la vez sea manual, no es fácil encontrarla. El autor nos brinda en su libro *Lo religioso en la humanidad y el cristianismo* una visión compendiosa, pero completa del asunto. En un primer capítulo estudia, con amplia erudición histórica y fino sentido psicológico, la idea de Dios, la moralidad y el culto en los diversos pueblos, para concluir que *el elemento religioso* no falta en ninguno de ellos, ni siquiera en aquellos en los que el conocimiento de Dios resulta sumamente problemático por lo absurdo o deformado. Dos ensayos ulteriores sobre "el origen de lo religioso" y "la difusión de lo religioso en la humanidad primitiva" arrojan el resultado de que, a pesar del entrecruzado de avances y retrocesos, la Historia señala—en su conjunto—una línea ascendente hacia una unidad de todas las corrientes reli-

giosas. Los más importantes y delicados son los dos últimos capítulos: uno, dedicado al estudio comparado del contenido—no de la realización—de las diversas religiones en su relación con el *contenido* de la fe cristiana. Karrer ve en el cristianismo la manifestación singular, definitiva, absoluta, "única" de Dios a la humanidad frente a las múltiples, parciales, temporales formas en que Dios habló a los otros pueblos antes de Jesucristo. El otro asume la tarea de valorar el elemento religioso no cristiano: tras un análisis un tanto comprometido del acto de fe cristiana, estudiado en su estructura psicológica, en comparación con el elemento religioso mirado como actitud humana frente a Dios, Karrer concluye con una llamada apasionada al respeto—adrede esquivamos la palabra "tolerancia"—frente a las *personas* que profesan, convencidas, otros credos.

Sin duda que algunas tesis del autor podrán discutirse; otras son susceptibles de un desarrollo complementario; a algunos podrá parecer excesivamente idealista la valoración cuasimística de la actitud religiosa de los infieles; a nuestro entender, falta un estudio sobre el sentido del espíritu proselitista misional y su legitimación frente a la sinceridad y arraigo de otras confesiones: tal vez con ello hubiera evitado mejor la impresión de indiferentismo que pudiera despertar en espíritus más escrupulosos alguna de sus páginas. Sin embargo, la obra de Otto Karrer es una magnífica introducción al estudio de un tema tan delicado: es una obra llena de erudición histórica, de finos análisis psicológicos, de innumerables citas tomadas de los autores más competentes y cargada de sugerencias y problemas que estimulan a un estudio ulterior del problema; además, está pensada y escrita con un profundo y sentido humanismo—tal vez la nota más sobresaliente del libro y de la que parten los más de los reparos que puedan presentarse a la valoración filosófico-teológica de lo religioso—; sobre todo, es mérito indiscutible del autor el haber superado el "sistema" que disecciona y abulta una dimensión del objeto deformando el todo y haber abordado el "problema" en toda su unidad y en toda su complejidad. Como complemento nos ofrece un índice de bibliografía selecta y amplia; ¡lástima que el autor o los editores no la hayan remozado y puesto al día en las ediciones posteriores!

M. Agúndez.

Menéndez Pelayo, Marcelino: *La Filosofía española*. Selección e Introducción de Constantino Láscaris Comneno. Madrid, Ediciones Rialp, 1955. Biblioteca del Pensamiento Actual. 484 págs., 19 × 12,5 cm.

Es un acierto la agrupación en un todo unitario de los pasajes dedicados por Menéndez Pelayo a la Filosofía española; el material es disperso y sacado de muy varios contextos: de *La Ciencia Española, Ensayos de crítica filosófica, Estudios y Discursos de crítica histórica y literaria, Historia de las Ideas Estéticas en España* e *Historia de los Heterodoxos españoles*.

No es una historia de la Filosofía española, ni el coleccionador ha querido darle este título, sino trozos cronológicamente dispuestos sobre la Filosofía española, unas veces expresamente tratada, otras en un contexto afín de carácter dogmático, estético, etc.; a veces, de un modo simplemente expo-

sitivo, con más frecuencia dentro de una intención apologética, retórica y aun acremente polémica, como los extractos de *La Ciencia Española*. El compilador se ha reducido a seriar esos trozos, bien escogidos, sin pretensión de enlaces propios más o menos artificiales, que podrían, con todo, haber orientado, valorado y aun completado sobre la marcha las desiguales páginas del maestro. Tan sólo se ha antepuesto a la selección una enjundiosa introducción temática, donde se abordan con fundamentalidad de crítica, no sin originalidad, las varias actitudes que caben frente a la realidad y naturaleza de la filosofía española, desde la más optimista de Menéndez Pelayo, quizá empeñado en demasía en una vinculación racial de caracteres, hasta la más ecuánime de J. Carreras y Artau, que ve en el pensar hispano una aportación, ligeramente matizada, a la común empresa filosófica de Europa. Con particular atención y tino se considera el senequismo, supuesto nervio y esencia de nuestra filosofía, tesis favorita de Ganivet, recortada por Laín Entralgo. La estructura general de la selección es la siguiente. Como portada, dos párrafos de *La Ciencia Española* en torno al tema general de la filosofía española; Edad Antigua, desde Séneca a Orosio, en la España romana, y San Isidoro en la visigoda; Edad Media, filosofía mozárabe, arábigo-judía y cristiana; siglos XVI y XVII, con la original participación de ramismo español, platonismo y neoplatonismo y filosofía española—humanistas, escolásticos, literatos y místicos—; siglo XVIII, con la escolástica decadente, Feijóo, Martín Martínez, Tosca, el empirismo y Piquer y Arteaga; siglo XIX, varias corrientes filosóficas, con las realidades salientes de Balmes, Donoso y el krausismo; siguen las minutas dejadas por Menéndez Pelayo para el desarrollo de las ideas estéticas del siglo XIX. El recorrido histórico se cierra con el inventario bibliográfico de la filosofía española, parte del inventario general de *La Ciencia Española*. Corona el libro un capítulo dedicado a la posición filosófica del mismo Menéndez Pelayo, capítulo de innegable oportunidad y actualidad en esta celebración centenaria, pues ilumina el certero sentido de su visión de la filosofía española como programa para el futuro, necesaria armonía de un espíritu de tradición, no anquilosada, sino abierta a una asimilación vital progresiva, de los elementos nuevos y extraños, "sin solución de continuidad entre lo viejo y lo nuevo".

L. MARTÍNEZ G.

*Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*. Vol. XXII. Publicações da Biblioteca Geral da Universidade. Director: Prof. Doutor M. Lopes d'Almeida. Coimbra, 1955; 542 + 78 págs., 24 × 16,5 cm.

Contiene el presente volumen diversos trabajos históricos, de los cuales ofrecen mayor interés para la historia de la Filosofía los siguientes: *Dissertação crítica sobre os Estatutos da Universidade de Coimbra*, por Adelino de Almeida Calado; *Pedro Hispano e a crise de 1277 da Universidade de Paris*, por Artur Moreira de Sá, y *Antonio de Gouveia, Profesor de Dereito em Grenoble*, por Joaquim Veríssimo Serrão. El primero es un escrito de censura de autor desconocido, probablemente un clérigo profesor conimbricense, sobre

los nuevos Estatutos pombalianos de 1772 para la Universidad; está redactado en 1778, después de la caída de Pombal. Tras una breve presentación histórico-textual, se transcribe íntegra la *Dissertação,* que resulta un valioso documento histórico para medir la violencia del choque producido en Portugal entre las ideas ilustracionistas, que están rezumando los Estatutos, con despectiva repulsa de la escolástica y exaltación de los autores modernos, particularmente Grocio y Puffendorf en el Derecho, y la mentalidad tradicional, también un poco hermética, que refleja el autor de la Disertación. El segundo trabajo ilumina algunos puntos de la vida y actividad de Pedro Hispano, Papa Juan XXI, con ocasión de la contienda parisiense entre agustinianos y aristotélico-averroístas; una carta-bula de Juan XXI al Obispo Tempier, de 28 de abril de 1277, poco conocida, reafirma la postura de otra anterior, de 18 de enero del mismo año; ambas se insertan al fin del artículo. La primera mencionada confirma el importante hecho histórico de la formación de Pedro Hispano en París, no sólo su posterior docencia; "in illius namque laribus (Parisius) ab annis teneris diutius obversati, variis scientiis inibi studiose vacavimus". El tercer estudio se centra en el significado doctrinal-religioso del jurisconsulto humanista y crítico Antonio de Govea, regente de la Facultad de Derecho del "Studium" de Grenoble de octubre de 1555 a mayo de 1562.

L. Martínez G.

Piemontese, F.: *L'intelligenza nell'arte.* C. Marzorati, Editore. Milano, 1955; 195 págs., 14 × 20 cm.

La obra lleva como subtítulo *Ricerche sui fondamenti ontologici e gnoseologici dell'attività artistica,* que indica claramente su contenido, y comprende tres partes: una sobre el papel de la *inteligencia en el arte,* y dos que comprenden dos estudios monográficos sobre las ideas estéticas de Rosmini y Groce. En la primera (págs. 21-92) el autor es más personal y especulativo sobre el papel intelectual en la contemplación estética, y su posición es fundamentalmente tomista. La tesis es clara: *l'arte è di sua natura fondamentalmente intellettuale* (pág. 88), *la bellezza appartiene essenzialmente all'intelligenza* (ibíd.). Consiguientemente el *sentimiento* y los *afectos* quedan fuera de la esencia artística. Pero el autor, muy acertadamente, no quiere reducirlos a meros elementos concomitantes, y los convierte en *condiciones necesarias* de la producción artística; algo así como un *proprium metaphysicum* de la obra de arte. Nos agrada la tesis del autor, y en esta parte acusa penetración mental y conocimiento claro de los principios del tomismo. Las dos partes restantes de la obra tienen otro carácter, aunque en ellas el autor da su interpretación *personal* de la estética rosminiana y croceana. De Rosmini analiza particularmente el famoso *Saggio sull'Idilio* con los que se hallan en la *Teosofía* sobre la metafísica de lo bello. Rosmini viene a ser un ejemplo práctico de las teorías del autor. La estética rosminiana es una *estética de la inteligencia,* aunque creemos que el autor no coincida con Rosmini en el ultraintelectualismo estético. En esta segunda parte señalamos un precioso capítulo, el III

(página 128), en el que se compara la estética de Rosmini con la de Manzoni. La tercera parte de la obra (págs. 169-195) está dedicada a Croce, que sostiene una teoría estética fundada en la *intuición lírica*. Estudia el autor el concepto de *intuición* en Croce con precisión y agudeza, llegando a la conclusión de que la intuición de Croce es una *intuición de lo individual*, que se reduce a una especie de imagen sensible integralmente espiritualizada (pág. 179); pero que se presenta como representación individual del universo (pág. 180). Nos agrada la obra del profesor Piemontese por su transparencia de pensamiento en una materia tan oscura y propensa a sujetivismos.

J. M. ALEJANDRO.

JOLIVET, REGIS: *Le Dieu des Philosophes et des Savants*. Je sais-je crois. Librairie Arthéme Fayard, 18, Rue de St-Gothard, Paris, XIV; 126 páginas, 19 × 14 cm.

El autor expone los argumentos de la existencia de Dios, sin omitir alguno: la obligación, el deseo de felicidad, el consentimiento universal, el movimiento, las causas subordinadas, los seres corruptibles, los grados de perfección, el orden. A pesar de que el libro va dirigido a un público culto y no a especialistas, sin embargo, se atiene tal vez demasiado a la letra de las cinco vías, envuelta a veces en aporías discutibles. Después trata de la esencia divina y, por fin, de los atributos divinos. Al hablar de la providencia trata el problema del mal, y dice que la razón no puede darle una solución directa, sino más bien indirecta y negativa: sabemos por la fe y por la razón que Dios tiene una providencia paternal con el hombre, y, por tanto, Dios no tiene nada de reprensible en la permisión del mal. También aborda el problema de los ateos. Sostiene que hay ateos positivos de buena fe, y que los hemos de comprender para ayudarlos. Ellos buscan una certeza fría como la que dan las ciencias, y ésta es imposible; a Dios le pintan con atributos que no son suyos, y así, al rechazar a Dios, dan testimonio del gran concepto que de él tienen.

J. HELLÍN.

RAEYMAEKER, LOUIS DE: *Introducción a la Filosofía* (Traducción de Salvador Caballero). Biblioteca Hispánica de Filosofía. Editorial Gredos, Madrid, 1956; 368 págs., 20 × 13,5 cm.

La primera edición de esta obra data del año 1938; la tercera apareció en 1947, y, por fin, la cuarta es del año 1955. De esta última edición se hace la traducción que presentamos. La obra se compone de tres capítulos. En el primero se da la noción de Filosofía y se presenta la problemática: acerca del ser, del conocer, de la vida y de los valores. En el segundo se hace un breve y atinado resumen de la historia de la Filosofía. El tercero es una ini-

ciación en la vida filosófica: explica el significado de las escuelas, sobre todo de la de Santo Tomás; habla de la organización de la enseñanza, de sus publicaciones en libros y revistas, de los repertorios bibliográficos; ésta es una parte muy útil de la obra, pues da listas abundantes de repertorios bibliográficos y de libros y revistas filosóficas bien clasificadas. El libro, aunque elemental, es muy útil, y se ha de aplaudir la iniciativa de la Editorial Gredos y de la Biblioteca Hispánica de darnos la traducción de esta obra y de presentarla en forma tan elegante.

J. Jiménez.

Abárzuza, Francisco Javier, O. F. M. Cap.: *Manuale theologiae dogmaticae.* II. De Deo Uno, Trino, Creante, Elevante, ac de novissimis. XXIV y 471 págs. III. De Verbo Incarnato, de Bta. Virgine Maria, de Gratia Christi, et de Virtutibus infusis, XXIV y 651 págs. Studium. La Difusora del Libro, Madrid, 1956; 24 × 17 cm.

Tenemos la satisfacción de presentar a nuestros lectores los volúmenes II y III del *Manual de Teología dogmática* del P. F. J. Abárzuza, cuya primera edición, sacada a luz en América y ampliamente difundida, se ha agotado con gran rapidez, claro indicio del valor de la presente obra. Unánime ha sido, en efecto, el elogio con que ha sido recibida por la crítica en el mundo teológico, no sólo por su claridad y profundidad teológicas, sino también por sus dotes pedagógicas, que tan recomendable la hacen.

Desde el punto de vista filosófico, podemos afirmar que, en general, se atiene al método de la escuela en la presentación y disposición de las tesis, y, en particular, en el breve tratado de Deo Uno considera la esencia y atributos divinos desde el punto de vista teológico con las razones filosóficas, muy brevemente expuestas, en segundo término. El autor, en las arduas cuestiones más difíciles y disputadas en las escuelas, observa una laudable imparcialidad; expone las razones aducidas por las distintas escuelas, las soluciones a las dificultades y no se decide, en general, por ninguna de las sentencias expuestas. Ciertamente que semejante método favorece la serenidad y sofrosine científica, ausente muchas veces en las disputas de las mismas escuelas; pero también puede tener el grave inconveniente de no poseer un sistema propio íntimamente estructurado y cariñosamente defendido.

L. Salcedo.

Redondo, B.: *Las tres rocas de la humanidad.* Habana, Edit. Cenit, 1956; 205 págs., 10 × 15 cm.

B. Redondo, profesor de Filosofía, nos ofrece en este breve librito una apologética vulgarizada, chispeante y amena. No le falta a veces ni el encanto de la ingenuidad. Refutado el existencialismo, dice el mismo, y la aberración atea de todos los matices, desfilan en esta obra ante la claridad del intelecto las maravillosas bellezas de las tres rocas: Dios, Jesucristo, la Iglesia Católica Romana. Del estudio de la primera roca sale la necesidad estricta de ser reli-

gioso. Del de la segunda se deduce que es forzoso ser cristiano. Del de la tercera fluye la precisión de ser católico romano. Entendidas estas tres cosas, se ha conseguido saber lo fundamental de la apologética católica. Es verdad, y esperamos que la lectura de este libro sencillo hará bien a muchos espíritus.

J. GERARDO.

SOTTIAUX EDGARD: *Gabriel Marcel, philosophe et dramaturgue.* E Nauwelaerts, Louvain; B. Nauwelaerts, París, 1956.

He aquí una obrita que, escrita con el cálido fervor de un admirador sincero de M. Marcel y sin pretensiones científicas, viene a ocupar un sitio precioso en la biblioteca marceliana. El autor mismo declara que su fin es bien modesto, y que se limita a poner en contacto al gran público con dos obras teatrales de Gabriel Marcel, inspirándose en los trabajos de R. Troisfontaines, G. Fessard, J. Chenu y Louis Chaigne. Pero precisamente en esa finalidad radica su inmensa utilidad, que consiste en divulgar con claridad los comentarios más acertados que se han hecho de la obra de M. Marcel.

Aunque no fuera más que por habernos presentado, a lo largo de los tres capítulos de la primera parte, una síntesis vigorosa y magistral de la imponderable—y no siempre bien entendida—obra del padre Troisfontaines, M. Sottiaux sería merecedor de nuestro más cordial agradecimiento. Gracias a él, en efecto, la interpretación diáfana y fidelísima del pensamiento del maestro, así como su sistematización en torno a la idea de "participación", que campean en *De l'Existence a l'Etre*, pueden hoy ser del dominio público. Pero sería injusto callar que aun en esta primera parte—sobre todo en lo referente al argumento de la comunión ontológica—, el abate Sottiaux aporta aclaraciones originales y ejemplos literarios que nos hacen palpar lo bien fundado del proceso marceliano.

Mas, donde su penetración personal—orientada hasta en sus mínimos detalles a veces por el propio M. Marcel—despliega todas sus velas, es en la segunda parte, en el análisis tan detallado y tan exacto que hace de las dos piezas de teatro intituladas respectivamente *Un homme de Dieu* y *Le monde cassé*. En él, además del alcance verdadero de la contraposición que media entre "objetividad" y "comunión", no menos que de la realidad del valor ontológico del amor, nos pone en evidencia el sentido profundamente cristiano y aun católico de ambos argumentos. Desde este punto de vista, su trabajo es sumamente orientador.

Es lástima, sin embargo, que el mismo afán de resumir en sumo grado el pensamiento del padre Troisfontaines, tan rico en matices, le haya inducido en cierta oscuridad y hasta en alguna imprecisión, al tratar un punto tan importante como el del "recogimiento". Diríase, en efecto, que lo identifica sencillamente con la "reflexión segunda" (Cfr. pág. 29). Quizá le haya dado pie para ello aquella frase de *Position et Approches*: "Esta reflexión segunda es el recogimiento" (*P. A.*, 276), pero sin duda que no ha atendido debidamente a que en las palabras siguientes se precisa exactamente el sentido

de esa ecuación: "... en la medida en la que aquél es capaz de pensarse a sí mismo". Así matizada, en efecto, la expresión marceliana coloca al recogimiento en el lugar que le corresponde, que es el de condición indispensable, el de fundamento necesario para que se pueda verificar la reflexión recuperadora o segunda. Esta, en cambio, siendo el correlato de aquél, se puede definir como el "movimiento de conversión" hacia la "seguridad que se halla en la base de todo el desarrollo del pensamiento, aun del pensamiento discursivo", seguridad en la que propiamente consiste el recogimiento y de la cual el mismo Marcel nos ha dicho unas líneas antes que, no siendo propiamente de orden cognoscitivo, si a propósito de ella alguna vez "es posible hablar de una intuición, tendrá que ser de una intuición que ni es ni puede ser dada como tal". El recogimiento está "más allá de todo juicio posible y aun de toda representación... no consiste en mirar algo", "il est une reprise, une réfection intérieure" (*P. A.* 274). Es, en resumidas cuentas, una actitud ascética que nos libera de la tiranía del "avoir" y que, por lo mismo—así como según Plotino la "purificación interior" aclara la "vista íntima"—, tiene por función propia el preparar la "reflexión segunda", en la que consiste la verdadera metafísica (Cfr. Pietro Prini, versión francesa, págs. 65, 80-83).

Quizá resulte un poco desconcertante también esta conclusión que leemos en la página 131: "Il néglige la preuve de l'existence de Dieu", porque precisamente él mismo, al describirnos unas páginas antes el resultado del método marceliano en estos términos: "Je sais qu'il est *rationel* d'invoquer l'Absolu, mais je n'y suis pas forcé" (pág. 112), había reconocido implícitamente que si Marcel se preocupa de llevarnos al encuentro con Dios, lo hace por un medio esencialmente racional que nos convence simultáneamente de su existencia y de la conveniencia de su invocación. De lo contrario, sería *irracional* acudir a El (cfr. pág. 83). Una cosa es, sin duda, que el proceso marceliano no "decida" por sí solo nuestra voluntad a poner en práctica el recurso al Absoluto, y otra, muy distinta, que no persuada a nuestro entendimiento de la existencia de aquél, o que, cuando menos, no sea apto para hacerlo en la hipótesis de que no medien prejuicios afectivos. Es más, si logra movernos a la invocación, es que antes ha dado satisfacción a nuestras dudas. Y en ese sentido, es un proceso paralelo al de la apologética tradicional, que, sin descuidar la vía racional, tiene que apuntar a la libertad del acto de fe, aunque respetando su decisión última.

El conjunto de la obra, sin embargo, —quitados esos pequeñísimos lunares, casi imperceptibles—es de un mérito extraordinario y de una utilidad muy apreciable para quien quiera iniciarse rápida y *cabalmente* en el pensamiento de M. Marcel. Leyéndole, se comprende con categorías escolásticas el fondo no menos profundo que seguro de uno de los pocos hombres del siglo xx que pueden ostentar con "perfecto derecho" el título de "filósofos"; y se persuade uno de que Gabriel Marcel, —que no se sale del cauce de la verdad comprobada por los siglos, pero que descubre nuevos aspectos de la misma al perfeccionar los métodos de la reflexión—, bien puede ser propuesto como el abanderado de la filosofía perenne en su marcha progresiva hacia la perfección.

F. Peccorini Letona.

OLSEN A. GHIRARDI: *Tres clases de introducción a la Filosofía de la naturaleza.* Universidad Nacional de Tucumán (Argentina); 23 × 15; 56 páginas.

En la primera disertación, dedicada a *La Filosofía de la naturaleza,* el autor, joven profesor de la Universidad de Córdoba, establece el punto de partida, el campo, la función y la finalidad de esta rama de la filosofía que, por ser ciencia de lo empírico, no debe perder de vista la realidad material. Mientras en el análisis *empiriológico,* propio de las Ciencias de la naturaleza, la mente no busca lo que son las cosas, sino que se ocupa en relacionar datos, ordenarlos, medirlos y deducir leyes; el análisis *ontológico,* propio de la Filosofía de la naturaleza, inquiere en el ser en cuanto es *móvil,* y va a la esencia misma de las cosas, para lo cual necesita compenetrarse con la ciencia experimental. Una posición intermedia—no empero de verdadera síntesis—es concedida a las *ciencias medias,* por su materia de tipo experimental, y por su enfoque de tipo matemático, por las que se obtiene un saber de lo real físico por una vía que torna simbólico lo conocido, y que levanta sus construcciones sobre entes de razón, fundados en la cantidad real, primer accidente del ser corpóreo.

La segunda clase o lección—*La Filosofía de la naturaleza animada*—pretende "analizar los diversos estados prospectivos o grados de visualización abstractiva dados, o que se nos dan, durante la investigación, en los dominios del saber cuyo objeto material es el *ser vivo*" [20]. Para ello examínase la *biología concreta,* así *material* como *tipológica* o *formal*: la primera explica el *cómo* de los fenómenos vitales, valiéndose de un mecanismo *metódico* legítimo, que se sirve de las ciencias exactas y fisicoquímicas; la segunda aprehende lo que es *específico* del ser vivo, inquiere la manera peculiar *cómo* se ordenan los procesos fisicoquímicos en él. A partir de los datos de esta biología concreta, le es lícito y necesario al científico formular hipótesis y teorías para la explicación próxima de los fenómenos observados y experimentados: es lo que constituye la *Biología teórica.* La *Biología filosófica,* por su parte, estudia los problemas más generales que los seres vivos plantean, y es el resultado del análisis ontológico de la realidad vital.

*La Filosofía de la naturaleza en la actualidad,* es el tema de la tercera lección. En ella trata de puntos tan capitales y discutidos como son: el objeto de dicha disciplina filosófica, y sus relaciones con las ciencias experimentales y con la metafísica. Trátase de un análisis de tipo *ontológico,* cuyo fin es la esencia inteligible del ser móvil *en cuanto móvil;* la labor de los sentidos no es más que condición previa necesaria. Aun teniendo ambas el mismo objeto material, y estando en el mismo primer grado de abstracción, se orientan hacia distintos fines, y constituyen dos tipos de saber específicamente distintos, con relación de complementaridad: las ciencias experimentales se detienen en el análisis empiriológico, mientras la Filosofía de la naturaleza busca la esencia inteligible. En especial, a las ciencias matematizadas o *empiriométricas* les interesa únicamente el ser móvil *en cuanto medible,* la realidad sensible es considerada *sub ratione quantitatis,* al paso que en las no matematizadas o *tipológicas* los fenómenos son considerados en cuanto *observables.* A pesar de ser un saber de tipo ontológico, no se

halla la Filosofía de la naturaleza—como la *metafísica*—en el tercer grado de abtracción, sino en el primero, pues que, *en cuanto mudable*, el ser no puede prescindir de la materia sensible.

Basta la ligera exposición del contenido de este trabajo, señalado por la claridad y orden exigidos por su carácter didáctico, para reconocer el papel de primer plano que en él representan las ideas del conocido filósofo Maritain, mayormente las contenidas en *Les degrés du Savoir*, y en la *Philosophie de la Nature*. A él está dedicado el último párrafo: *Maritain y la Filosofía de la naturaleza en la actlalidad*, en el que se declara la función del *realismo crítico* y su triunfo frente a las actitudes empiriométrica y pseudo-ontológica, a todas luces insuficientes por unilaterales. Sabido es que las ideas del filósofo francés acerca de las relaciones entre las ciencias y la filosofía, admitidas y defendidas por no pocos autores neoescolásticos, han sido rechazadas e impugnadas por otros muchos del mismo campo filosófico.

R. Puigrefagut, S. I.

Zampetti, E.: *Bibliografia ragionata delle reviste filosofiche italiane dal 1900 al 1955*. Istituto di Studi Filosofici, Roma. Roma, Università 1956; 136 páginas, 18 × 26 cms.

El profesor Enrico Castelli, director del Instituto de Estudios Filosóficos explica en el prólogo que esta obra contiene en dos partes las informaciones bibliográficas principales sobre las revistas filosóficas italianas de este siglo: en la primera parte se consignan las que son estrictamente filosóficas (incluyendo las pedagógicas y las religiosas, con tal que tengan carácter de investigación), en la segunda la enumeración y datos más someros sobre otras revistas que no tan directamente pertenecen a la investigación filosófica.

Explica luego el compilador, E. Zampetti, el fin que pretende con esta compilación: "ofrecer, a través del análisis de la producción periódica de tema filosófico, un panorama lo más completo posible, del desarrollo del pensamiento italiano en la primera mitad del siglo xx".

Para esto se consignan a propósito de cada revista los siguientes datos: 1.º Notas tipográficas y bibliográficas; 2.º Noticia sobre la historia del periódico; 3.º Lista de los colaboradores; 4.º Lista de las principales bibliotecas que poseen la revista; 5.º Bibliografía, es decir, lo que se ha dicho sobre la revista en diversas publicaciones; 6.º Informes sobre los centros de cultura cuyos órganos son las revistas anteriores.

En la segunda parte sólo se informa sobre lo siguiente: 1.º Lugar y fecha de la publicación de la revista en cuestión; 2.º Lista de los principales colaboradores, pero sólo con ocasión de los escritos de tema filosófico.

Al fin hay un índice cronológico de orden de aparición de las revistas, otro topográfico del sitio en que salieron (aun las que se han suspendido hace algunos años), un índice de los centros de cultura filosófica en Italia dispuestos por orden alfabético, y, por último, un índice general de todas las revistas con indicación de aquellas que están incluídas en la primera o en la segunda parte de la obra.

No es preciso que añadamos que esta publicación tiene un indudable interés bibliográfico y que sería muy útil que en otras naciones imitasen el ejemplo del Instituto de Estudios Filosóficos de Roma. Esto contribuiría efectivamente mucho a conocer el panorama histórico de cada nación en sus ideas filosóficas durante este siglo, pues generalmente las preocupaciones intelectuales de cada momento hallan en la tribuna de las revistas su lugar adecuado de expresión.

J. ROIG GIRONELLA.

CHAIX-RUY, J.: *Saint Augustin. Temps et Histoire.* Paris, Etudes Augustiniennes, 8, Rue François Ier. 1956; 127 págs. 16 × 25 cm.

El filósofo francés, Jules Chaix-Ruy, que ha dedicado su atención en otras ocasiones a estudiar a Pascal, J. B. Vico y Renan, nos ofrece esta monografía especialmente centrada alrededor de la noción de tiempo, en San Agustín.

Después de una *Introducción* divide la obra en dos partes, que siguen un ritmo paralelo en sentido inverso: la primera, que estudia sobre todo el texto de las *Confesiones*, arranca del sentido ontológico para llegar al psicológico y a la fenomenología del tiempo; la segunda parte toma por base *La Ciudad de Dios* y desde la fenomenología del tiempo va a la ontología del tiempo.

El último capítulo compara a San Agustín con la interpretación que Heidegger da del tiempo en Kant y muestra su superioridad; también alude a Croce, a Gentile, a los idealistas absolutos Fichte y Schelling.

Alguna cosa de pormenor nos haría discrepar del autor de este opúsculo monográfico, por ejemplo, su acogida a Rosmini (pág. 120), que quizá es discutible; no que Rosmini quiera ser agustiniano (de esto no dudo), sino que efectivamente lo haya sido y no haya falseado su pensamiento al prolongarlo más allá de la intención del maestro.

La monografía del profesor Chaix-Ruy también estudia hacia el fin la cuestión de si San Agustín es esencialista o existencialista. En vez de catalogarlo en ninguna de estas dos categorías (que en realidad desborda) muestra lo que de existencial y lo que de esencial hay en el Doctor de Hipona.

J. ROIG GIRONELLA.

CHAIX-RUY, J.: *Ernest Renan.* Paris, Emmanuel Vitte, Editeur 1956; 514 páginas, 14 × 23 cm.

Después de dedicar su atención a Vico, a Pascal, a Barrès y a Donoso Cortés, Jules Chaix-Ruy dedica su pluma a una exposición histórica de Renán. No precisamente de su pensamiento escuetamente presentado, sino de una biografía íntimamente enlazada con toda su mentalidad. Se asiste, pues, con la lectura de este libro, a la representación del "drama de Renán".

La primera parte de la obra, *Infancia y juventud*, termina con la crisis

de Renán en París (cuando ya había dejado el Seminario de San Sulpicio) a propósito de las tesis averroístas. Chaix-Ruy sostiene que el meollo íntimo de la crisis renaniana estuvo, no única pero sí principalmente, en la cuestión averroísta del entendimiento agente "único", por tanto sin inmortalidad personal ni individuación por la materia sino por la misma forma, individuación que desaparece al morir el hombre.

La segunda parte se dedica a lo que ya es más conocido sobre Renán, a saber, su preparación y redacción de la *Vida de Jesús* y otras obras de crítica histórica. No olvidemos que Renán fundamentalmente fracasó en su fe más en el ámbito de la crítica histórica que en otras cosas; aunque también hubo otros elementos, que Chaix-Ruy hace notar oportunamente, como, por ejemplo, su escasísima preparación filosófica (de raíz cartesiana) que recibió en el seminario y también influjos temperamentales que finalmente llevaron al desenlace del drama renaniano.

La tercera y última parte titulada *Cercanía del desenlace* nos hace asistir a la elaboración de los trabajos de su ancianidad y a su dolorosa enfermedad y triste muerte. Toda la obra está envuelta con una especie de calima de tristeza, que da la sensación de que ni el biografiado, ni el ambiente que le rodeó, llegaron nunca a liberarse de la sensación de que en realidad habían fracasado en algo.

La información documental del autor es abundante, su simpatía por el personaje que estudia es evidente (aun oponiéndole de cuando en cuando reservas en las cuestiones ideológicas fundamentales), y su libro será un buen auxiliar de trabajo a los profesores de historia de la filosofía y de la teología, a quienes presentará un Renán algo distinto del que están acostumbrados a tratar.

J. Roig Gironella.

Cuadrado Alvarez, R.: *Análisis de la objetivación*. Madrid, 1955; 238 páginas, 16 × 21 cm.

Nos dice el autor al empezar el prólogo: "Terminada hace años la presente obra, en la que he intentado llevar a cabo el más profundo, penetrante, importante análisis de los hasta ahora realizados en el campo de las especulaciones metafísicas, base y cima que pretende ser de todo un sistema filosófico de dilatadas ambiciones, no se ha publicado antes porque, al fracaso de los primeros intentos de hacerlo por la vía de acudir a personas acreditadas en el campo de la Filosofía, buscando con toda dignidad, sin insistencia, su juicio, su consejo, y su apoyo, cedí fácilmente". Pero, por fin, por su cuenta ha editado su obra, sin la ayuda de una editorial.

Esta consta de dos libros: La pretendida pura objetividad en sí y el verdadero ser es el primero; el ser portador del conocimiento objetivador y el aspecto axiológico de la objetivación es el segundo.

Me ha sido difícil seguir el pensamiento del autor y su estilo un tanto alambicado.

J. Roig Gironella.

# *REVISTAS*

## INTRODUCCION A LA FILOSOFIA, CRITERIOLOGIA, FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS, METAFISICA, TEOLOGIA NATURAL

MCKEON, K.: *Dialogue and controversy in philosophy.* PhilandPhenke 2 (1956).

Los filósofos siempre han dado la bienvenida al diálogo, a juzgar por el interés que tienen en el intercambio de argumentos. Y se comprende, pues de otro modo la Filosofía se reduciría a esquemas personales. Pero del diálogo se pasa fácilmente a la controversia cuando se trata de imponer ideas o defender un sistema determinado. Narra las causas de las intrusiones en el diálogo que han causado controversia.

Ha habido y hay aún filófosos que creen inseparables estos tres puntos: el descubrimiento de la verdad, la construcción de argumentos y la iluminación de las mentes. De ahí arrancan los diversos métodos que se han seguido en filosofía: subjetivistas, dialécticos o escépticos y los filósofos clásicos que requerían una lógica para la forma de los argumentos, una retórica y dialéctica para la comunicación con los demás, una metafísica para explorar los principios y organización de los conocimientos, una psicología y crítica para ahondar en las funciones y poderes del hombre y, por fin, una teoría político-social para analizar la diversidad de comunidades.

I) Estudia cómo Platón empleó el diálogo en su sistema de filosofar. Es un recorrido a sus métodos bajo este aspecto del diálogo y controversia. Se ven recorriendo además los grandes filósofos de entonces. En especial, la dialéctica es el método central; dialéctica que luego ha sido aplicada a la Teología Cristiana. Analiza también la dialéctica que revivió en Hume, Kant, Hegel, etc.

II) Recorre los diversos sistemas filosóficos y analiza el uso de la dialéctica para llegar al diálogo. Desde los antiguos socráticos hasta Stuart Mill.

III) Los sofistas antiguos y los atomistas intentaron también desarrollar sus métodos especiales. El método geométrico ha sido usado por científicos y filósofos, aunque de suyo no implica necesariamente la filosofía.

IV) En tres campos se han esforzado en distinguir los diversos métodos: en el campo teórico, en el práctico y en el productivo o poético. Recorre la historia examinando estos tres aspectos de la aplicación de los métodos filosóficos.

Pero de los métodos de los filósofos usados para tratar las materias se vierten en unos moldes que determinan las formas del diálogo y de la controversia. El diálogo puede tener resultados positivos o negativos sin caer por ello en la controversia. El diálogo puede existir aun a pesar de los diversos métodos filosóficos.

Es necesario una mutua comprensión si es que los filósofos han de resumir de nuevo el diálogo para llegar a un común esfuerzo y a una apreciación de los valores de los demás.

VALLS MASRIERA.

MCNICHOLL, A.: *Apporti dell'esistenzialismo al pensiero filisofico.* Sapienza 9 (1956). 407-431.

La actitud del tomista frente a otras filosofías es parecida a la del teólogo frente a las herejías, y su reacción subsiguiente es más bien negativa al principio. Con todo, a veces se observa, al reflexionar con serenidad, que a través de los contrastes se dan coincidencias verdaderas en los pensamientos. Esto precisamente ha sucedido respecto al existencialismo. Hoy se puede hablar del *criticismo negativo* que le ha hecho el tomismo, tildándole de irracionalismo, relativismo, finitismo, tendencia al nihilismo. Descuida—se añade—el conocimiento conceptual, centra la atención en lo individual y tem-

poral y, en lugar de una filosofía sistemática, presenta más bien descripciones fenomenológicas de situaciones humanas. Pero este mismo tomismo reconoce también cómo el existencialismo es una vigorosa protesta—contra idealistas y positivistas—en favor de muchos valores humanos: cómo agrupa sus temas alrededor del ser humano, individual, existente y libre. Más en particular: son bastantes las coincidencias de ambas filosofías y no pocas las aportaciones positivas del existencialismo—sobre todo el de Marcel y Heidegger—en cuanto a la metafísica y el concepto general de filosofía. Tales son, por ejemplo, la tendencia a lo singular y existente, como antídoto contra el excesivo esencialismo y abstractivismo de algunos escolásticos; su preocupación por el hombre, por las relaciones de éste con el mundo y sus problemas a veces descuidados por el escolasticismo; consecuencia de lo mismo su concepto de filosofía como de algo vital y comprometedor para el filósofo mismo; la gran importancia que concede a la experiencia y a la introspección; su afirmación de la necesidad de la metafísica y su continuo indagar sobre el ser y la existencia. Y si bien esta metafísica existencialista es demasiado subjetiva y no llega a ser ontología, ilumina con frecuencia algunos problemas de la ontología tradicional y estimula un estudio más profundo de los mismos y el consiguiente progreso. El filósofo católico, pues, puede distinguir la misión providencial del existencialismo, fuera de las verdades que contenga, a saber: excitar al tomista a la defensa y conocimiento más profundo de las doctrinas atacadas, examinar de nuevo problemas antiguos y plantear otros nuevos, presentar la eterna filosofía rejuvenecida en la forma y adaptada al ambiente moderno. Razón suficiente de su existencia sería inculcar el primado y la unicidad de la existencia, estimular la vitalización de la metafísica y aun favorecer la vuelta a ella de muchos pensadores modernos. A. FABRAT.

BAKER, A. J.: *Presupposition and Types of Clause*. Mind, vol. núm. 259 (1956). 268-379.

En el transcurso de su argumentación, Frege se detiene en un tipo de juicios que contienen cláusulas subordinadas. Para él, el sentido de una exposición debe ser tomado a partir de su "referencia". En consecuencia, deja la puerta abierta a la introducción de una especial "valoración de verdad", con dos valoraciones opuestas: la verdad y la falsedad. De los tres tipos de cláusulas subordinadas que distingue Frege, se desprenden otras tantas formas de referencia. Cláusulas (*a*) subordinadas a verbos tales como "digo", "pienso", "creo", "espero", etc.; (*b*) dependientes que no expresan un juicio completo, y (*c*) relativamente independientes que expresan un juicio completo. Unas (*b*) y (*c*), por ejemplo, poseen una referencia "directa" o "habitual". Otras, tipo *a*), ni aseveran ni presuponen. Una especial posición ocupan las cláusulas hipotéticas ordinarias, que pueden ir contruídas en cualquiera de los tres tipos indicados y ofrecen una especial referencia. R. VIDAL FOLCH.

FREGE GOTTLOB: *The Thousht: A Logical Inquiry. Mind* LXV, 259 (1956). 289-312.

La palabra "verdad" lo mismo puede indicar "belleza" en sentido estético, que "bondad" en sentido ético. Descubrir la verdad es el objetivo de toda ciencia. A la lógica le concierne desvelar las leyes de la verdad. Pero la verdad no puede ser admitida en un más o en un menos. La verdad no es una cualidad que corresponda a un aspecto particular de la sensación-impresión. No es una propiedad perceptible, material. El significado de la palabra "verdad" parece ser enteramente único. En orden al presente trabajo debemos distinguir varios tipos de juicios (tomada la palabra no en su estricto sentido gramatical). Hecha esta disección vemos que el juicio es algo al que no le conviene de forma usual ser llamado real. El mundo de lo real es algo cambiante, dentro de un proceso temporal. Pero, ¿la verdad es mutable, o cae fuera de la dimensión tiempo? R. VIDAL FOLCH.

BIRD, O.: *Dialectic in Philosophical Inquiry*. Dialectica, 9 (1955), 287-304.

La dialéctica, como uno de los métodos de la filosofía, viene caracterizada por ser proposicional, interrogativa, polémica e interminable. Estas notas bastan para distinguirla de la ciencia, de la sofística, de la retórica y, en general, del conocimiento intuitivo y demostrativo. Cada una de esas notas determina también una función, que

la dialéctica desempeña en la investigación filosófica. La función interrogativa se destaca mejor en la consideración de los principios y en la formulación de los problemas. En cuanto proposicional y polémica la filosofía depende de la historia de la filosofía y está comprometida en una controversia continua, que—como interminable—hace posible el progreso y—como dialéctica—asegura y promueve una inteligencia común en la que todos pueden participar. J. ECHARRI.

D'AMORE, B.: *La fenomenología e le sue aporie*, Sapienza 9 (1956), 151-170.

No se puede decir que todo sea negativo en la fenomenología propuesta por Edmundo Husserl, aun cuando en este artículo sólo se haga la crítica de su parte negativa, o sea de las dificultades que suscita de no fácil, o de imposible, solución. Supuesta y recordada brevemente la parte esencial de este método y filosofía fenomenológicos, tan exaltados por algunos modernos pensadores, se la considera en su valor teorético y en sus últimas consecuencias desde el punto de vista de la filosofía escolástica, en defensa del ser y del pensamiento. La fenomenología exige, ante todo, una sinceridad radical y la ausencia total de cualquier prejuicio para ir a la sustancia de las cosas; pero ésto no es propio y exclusivo de ella, y por otra parte no se lleva a la práctica por el mismo Husserl tan a fondo como parece era su intención, es decir, con una abstracción de todos los conocimientos no fundados por completo. El pretenderlo no sería sino renovar la tentativa cartesiana, con una quiebra parecida a la del filósofo francés, dada la imposibilidad de alcanzar y garantizar la posesión del ser partiendo de la pura inmanencia de la conciencia. En efecto, una conciencia absoluta llevaría o a un círculo vicioso, o a la nada, o a la manifestación del ser —como creen algunos escolásticos—, si bien, en este caso, con un proceso intelectual que rebasaría el método fenomenológico. Las esencias intuídas en la conciencia o proyectadas por ella, no resuelven las múltiples cuestiones que suscitan los problemas del conocimiento, del origen de las ideas, de los universales, etc. La fenomenología debería absorber en sí todas las ciencias, la psicología, la metafísica, etc.; con ella sería imposible alcanzar, una vez proclamado lo absoluto del yo puro, las demás personas humanas, ni un Absoluto transcendente. No están claras y coherentes las relaciones que hay entre intuición y abstracción, intuición e intencionalidad. Por fin, es imposible admitir—como se pretende—que la fenomenología se ponga sólo en el plano de la verdad y no en el del ser: pues no hay verdad alguna, ontológica, lógica o crítica, sin el ser. A. FABRAT.

MOCH, F.: *Oui, non-peut-être*. Dialéctica 9 (1955), 244-262.

En el curso de todo trabajo, el pensamiento clasifica los juicios en tres categorías: a unos los admite, a otros rechaza, sobre otros no se pronuncia. Aplica, pues, una lógica trivalente—la llamada Lógica de la Composición—cuyo estudio lleva consigo algunas consecuencias en diversos campos. En el suyo propio permite definir con precisión los momentos lógicos de una teoría cualquiera. Pero la elección de una lógica determina el grado de generalidad que se puede dar a una noción de conjunto; la Lógica de la Composición permite alcanzar la máxima generalidad que escapaba a la Lógica bivalente por necesidad, y permite a su vez enunciar la relación exacta que une la Lógica y la Teoría de los Conjuntos. Expresa también las estructuras mentales que presuponen la Física probalística, y más generalmente, toda teoría no determinista, ya se trate de la Física, de la teoría del conocimiento o de la moral. A. FABRAT.

GABRIEL, L.: *Integrale Logik*. ZeitfphF 10 (1956), 44-52.

Resumiendo resultados, la lógica integral es lógica de "guestaltes" (Gestaltenlogik) *en cuanto que* ella transporta la forma lógica de su abstracción negativa y vacía a la concreción que le corresponde en la estructura significativa y sintética del pensamiento, sin exagerar esa concreción y sin perder el carácter formal de lo lógico. La lógica integral se convierte en sistema sin abandonar las formas del concepto y de la proposición. Es más, estas formas pueden alcanzar su desarrollo únicamente en la totalidad del sistema. La lógica integral es un pensar fundamental, que no elimina el pensar de objetos. Ella puede asegurar la plena posibilidad intensional de la determinación y de la representación objetivas fundándose en presupuestos metalógicos, sólo mediante su relación al fundamento sustentador. Implica por tanto una

exaltación de lo racional y no una eliminación. El espacio lógico del sistema tiene tres dimensiones. Primero, la dimensión metalógica, en la cual el contenido fundamental ideológico del sistema viene inducido en el mismo mediante un proceso axiomático. Segundo, la dimensión lógica, o sea el desarrollo deductivo del sistema en proposiciones que formen un conjunto fundamentado y libre de contradicción. Tercero, la dimensión empírica, según la cual el sistema referido en particular y en general a los fenómenos es capaz de determinarlos dándoles una significación, constatarlos como una situación real y objetiva, explicarlos según su composición básica. La unión de estas tres componentes es lo que constituye el carácter integral de esta lógica, que por lo demás de nada está más lejos que de ser un agregado ecléctico de varios procedimientos, a pesar de su elaboración sintética.

J. GERARDO.

MOCH, F.: *La logique des attitudes*. Dialectica 10 (1956), 191-230.

La "lógica de las actitudes", que añade un tercer valor de *expectación*, realiza la síntesis entre la lógica trivalente de la composición—propuesta anteriormente por el mismo autor—y la lógica trivalente de lo inconcebible propuesta por Fevrier-Destouches. Es decir, la lógica de las actitudes engloba la lógica trivalente de la Composición permitiendo incluso captar matices que se le escapaban, y engloba también la lógica trivalente de lo inconcebible mostrando que no es necesario recurrir a lo inconcebible para dar cuenta de la mecánica ondulatoria. Es más, parece que ese tercer valor lógico—lo inconcebible—, introducido por Fevrier-Destouches para dar cuenta de la complementaridad no tendrá que jugar nunca un papel en la Física. Tal vez pueda tener aplicación en los confines de la Metafísica. La lógica de las actitudes muestra también lo abusivo de la posición de los lógicos intuicionistas, pues autoriza la demostración por reducción al absurdo, restableciendo el "tertium non datur" mediante precauciones y bajo reservas de las que la lógica clásica no se liberaba sino exponiéndose a las antinomias. Al excluir tales antinomias, esta lógica de las actitudes pone de manifiesto el parentesco estrecho entre la lógica y la teoría de conjuntos, prestándose además igualmente a la descripción de fenómenos sometidos al determinismo que de los abandonados al azar o de los dirigidos por una voluntad libre. Finalmente, como ya se ve, esta lógica deja un margen a la revisión de sí misma y desemboca por sí misma en el idoneísmo gonsethiano. J. ECHARRI.

PAP, A.: *Logical Empiricism and Rationalism*. Dialectica 10 (1955), 148-166.

Es un análisis del *Traité de la Connaissance* de Luis Rougier. Rougier representa a un grupo de minoría en la filosofía francesa contemporánea, pues propugna una epistemología empirista acorde con la calma de la moderna ciencia, matemática y lógica en medio de un mar rugiente de metafísica existencialista. No es, sin embargo, el existencialismo el que le depara los principales blancos, sino más bien el racionalismo, una concepción filosófica que apenas dice más con la moda filosófica del día en Francia y Alemania que el empirismo lógico por él defendido. Rougier estuvo en estrecho contacto con el Círculo de Viena, y es significativo que dedique su obra a Moritz Schlick, el fundador del Círculo de Viena, muerto tan trágicamente. No expone doctrinas nuevas y originales. Su tratado es más bien una documentada exposición y defensa de la filosofía del Círculo de Viena sobre el conocimiento, ilustrada con profusión de explicaciones y enseñanzas recogidas en la ciencia contemporánea. Filosofía sobre los fundamentos epistemológicos de la ciencia moderna desde el punto de vista de un historiador que, si bien consciente de que existieron antepasados intelectuales, se ha sobrepuesto a la escavitud del culto de los antepasados: ve el pasado intelectual, mas lo ve con sus limitaciones; está libre de la nostalgia hacia una "edad de oro" perdida. Su tema principal es que la ciencia moderna ha progresado por rebelarse contra los antiguos dogmas y supersticiones que prepararon el camino a un *racionalismo a priori* (de diversas formas, siendo las más influyentes las teorías aristotélica y kantiana del conocimiento científico), y que la moderna epistemología debería marchar al paso de la ciencia rompiendo definitivamente con el racionalismo *a priori*. Es manifiesto que Rougier no se halla suficientemente versado en las técnicas más refinadas del análisis lógico que ha recibido considerable impulso durante los últimos veinticinco años en la filosofía analítica inglesa y americana, por el

influjo de miembros emigrados de la escuela de Viena. Su tratado, aparecido en 1955, no está al dia bajo diversos aspectos. Contiene más información sobre la labor realizada por los empiristas lógicos antes de la segunda guerra mundial que sobre la penetración honda actual en el interior de los problemas, atacados por ellos con instrumentos de precisión que aparecen ya algo rudos gracias al intensivo progreso en la reciente filosofía analítica. Según la versión del empirismo lógico que Rougier defiende en oposición al "racionalismo *a priori*", las verdades necesarias no son más que consecuencias de convenciones lingüísticas libremente adoptadas. Rougier, al tratar de probarlo, confunde las *sentencias* con las *proposiciones*: depende de convenciones que una sentencia dada exprese una proposición necesaria, no que la proposición expresada sea necesaria. La teoría de Rougier del conocimiento empírico corresponde, en tosco bosquejo, al fenomenalismo y al principio de la verificabilidad decisiva como el criterio de la significación cognoscitiva, principio que dominó en una fase primera del empirismo lógico, y hoy se encuentra anticuado. Su exposición de las primitivas doctrinas del Círculo de Viena aparece infectada con disparates lógicos, como el confundir las funciones proposicionales y las proposiciones universales. Rougier, al decir de Pap, se muestra tan ignorante de la moderna lógica como bien informado de la física moderna. J. M. RIAZA.

LOMBARDI, F.: *Kann der Mensch "Universale Wahrheiten" formulieren?* ZeitfphF 10 (1956), 227-243.

Ni las filosofías tradicionales ni las modernas—especialmente el idealismo—logran resolver el problema de la verdad absoluta, cuya existencia por otra parte se nos impone. Tampoco el historismo resuelve el problema. La razón fundamental es que cuentan siempre con "el" pensamiento, un tipo de pensamiento abstracto que es verdadero porque no puede ser no-verdadero. Ahora bien, no existe *el* pensamiento, sino existe únicamente un individuo que piensa, o individuos que piensan. Así, pues, es preciso buscar cómo se puede justificar la confianza en la verdad, confianza en una verdad *propia del hombre*, no en una verdad propia de ese pensamiento abstracto. Este es el camino, buscarla en el pensamiento humano. Nosotros lo podemos todo menos negar la verdad en nosotros mismos y engañarnos a nosotros mismos, porque aun para mentir tenemos que hacernos cargo de la verdad. Y de hecho, si el hombre no contase con la verdad como con el aire que respira y con el suelo que pisa, nada ni nadie podría inducirle a excitar su voluntad inerte o dirigirla a la luz de la razón. El resultado, a que se llega, es la siguiente tesis: "que somos hombres, que vivimos en un mundo real, cuyo conocimiento debemos profundizar siempre más". J. GERARDO.

MIESCHER, K.: *Gegänsetzlichkeit und Wirklichkeit.* Dialectica 9 (1955), 305-340.

Con miras a esbozar un sistema natural de la realidad se parte de la noción de una estructura estratificada y de una concepción categorial del conocimiento como las concibe N. Hartmann. A este propósito se pone de manifiesto una vez más la importancia primordial de la oposición entre contrarios según sus diversas manifestaciones. En particular, no es posible comprender la realidad en su integridad, si no es bajo este doble aspecto de propiedades que mutuamente se excluyen y se vinculan. Al aspecto discursivo de una realidad dispuesta según cuatro capas o estrados, multidimensional y dividida en el espacio-tiempo, se contrapone de manera complementaria el aspecto intuitivo con su visión creadora de un todo que escapa al espacio-tiempo. Sólo la síntesis y conjunción de ambos aspectos abraza la realidad toda entera. Además la estructura estratificada de la realidad, tal como es captada en el aspecto discursivo, desemboca—ampliando ideas antiguas—en una sistemática de las ciencias que asigna a cada una simultáneamente su dominio y sus límites. J. ECHARRI.

HAMLYN, D. W.: *Analytic Truths.* Mind, vol. LXV, núm. 259 (july, 1956), 359-367.

La distinción entre juicios sintéticos y analíticos suele adolecer de una insuficiente atención en las funciones que tales juicios pueden desempeñar. ¿Cuál es la función de los llamados "juicios analíticos"? ¿A qué llamamos "juicio analítico? En la mayoría de los casos la clasificación se establece sin tener en cuenta el contexto. Para Kant,

juicio analítico es aquel en el cual el predicado está incluído en el sujeto. En este aspecto, el juicio no expresa nada. Pero, en realidad, la inclusión del predicado en el sujeto depende del sentido en que se tomen uno y otro. Y según el caso, el juicio analítico adquiere un valor indiscutible.

En suma, ni las matemáticas ni la lógica formal son fuente de juicios analíticos, y la razón de que hayan podido parecerlo es que, por su carácter técnico, parecen admitir verdades necesarias. Pero para ello, las matemáticas y la lógica formal, como sistemas, pueden ser consideradas un lenguaje distinto del lenguaje ordinario.

J. ROIG GIRONELLA.

CONNELL, R.: *Notes on Whather Logic is a Speculative or Practical Science.* TheNeSch 2 (1956), 198-205.

Un grupo de autores modernos considera la Lógica como una ciencia práctica, unos porque es útil, y otros porque está ordenada a un hacer, pero habría que mirar si cada ciencia útil es práctica y si también lo es cada ciencia ordenada a un trabajo. En la distinción que hace Sto. Tomás entre conocimiento práctico y conocimiento especulativo no iguala el término práctico al de útil. El conocimiento práctico es ordenado a un acto exterior que es su fin, mientras en el conocimiento especulativo, su propia operación intelectual constituye su propio fin. El *verum absolute* es el objeto del conocimiento especulativo, mientras que el *verum relatum ad opus* es el objeto del conocimiento práctico. El objeto y el fin del conocimiento práctico son distintos. Cuando Sto. Tomás dice que el conocimiento práctico es el ordenado a un trabajo, se refiere a algo exterior al conocimiento. Puede, pues, decirse que toda ciencia práctica sea útil, pero no que toda ciencia útil sea práctica.

Por esto una ciencia cuyo próximo fin sea una operación del entendimiento no puede ser llamada práctica; por lo cual la Lógica debe ser clasificada entre las disciplinas especulativas. Pero aunque una ciencia no pueda ser llamada práctica nunca es perfectamente especulativa. Por lo que Sto. Tomás hace notar que la Lógica no inquiere sobre su propio saber, sino que es como una especie de ayuda para las demás ciencias. De este modo no solamente es la Lógica un instrumento del conocimiento, sino más particularmente un instrumento de especulación, por lo que la Lógica es asimismo especulativa.

M. DE GUZMÁN.

MOHAN, R.: *Is there a Philosophy of History?* TheNeSch 4 (1956), 461-71.

En general, el término "Filosofía de la Historia" ha venido a ser como una exploración entre el pensamiento histórico escrito sobre Teología y Filosofía. Donoso Cortés nombra en sus *Ensayos* a San Agustín "Filósofo de la Historia"; Vico llama a Bossuet "primer filósofo de la Historia", y el mismo Vico es llamado por el P. Adams "fundador de la Filosofía de la Historia", mientras que Karl Löwith se lo implica a Voltaire; el P. Gilbert Garraghan, considerando la Filosofía de la Historia como un concepto esencialmente teológico, vuelve a San Agustín como primer filósofo de la Historia en su *Ciudad de Dios*. De tal variedad de opiniones, cabe atribuir a Voltaire, al menos, el nombre por su frase "il faut ecrire l'histoire en philosophie"; después, no todos los autores consideran el aspecto teológico, y tampoco existe unanimidad en cuanto a la interpretación histórica de lo filosófico.

Existe una interpretación positivista con el peyorático nombre de *historicismo*, no tan ajena a la filosofía como postula. Está basada sobre la premisa de que la objetividad histórica no sólo es posible sin filosofía, sino que habrá mucha más objetividad sin ella; pero el historiador es, ante todo, un hombre, y desde el primer momento se ve inclinado a tomar posiciones. Una interpretación del proceso histórico es la teoría cíclica, seguida por autores de las más dispares nacionalidades. Un segundo modo de evaluación del proceso como un todo es el futurismo progresista. El tercer punto de vista es la dirección escatológica; el proceso temporal tiene una significación esencialmente trascendente, claramente inmerso en consideraciones teológicas.

De estas observaciones generales pueden sacarse varias conclusiones: El nombre "Filosofía de la Historia" es inadecuado. No existe el sentido de profecía y cálculo de acciones probables. La Historia en San Agustín es básicamente teológica. El historiador que elude la Filosofía en su trabajo hace una de estas dos cosas: o rehusa el reconocimiento de sus presupuestos filosóficos o no hace historia.

M. DE GUZMÁN.

RIGOBELLO, A.: *Fondazione non storicista della "contemporaneità" della storia.* Sapienza 9 (1956), 462-468.

Las tres relaciones introductorias al "Problema del conocimiento histórico" en el Congreso Nacional de Filosofía Italiano de 1955 presentan estos tres caracteres generales: *1*) manifiestan la crisis de la dialéctica historicista; *2*) exigen la problematicidad del conocimiento histórico; *3*) llevan a reconocer la imposibilidad de un conocimiento histórico estrictamente teorético. Como un caso concreto de esa insuficiencia de la dialéctica historicista—y consiguientemente, de su metafísica—se estudia la *contemporaneidad* de Croce, comparándola con la *Erlebnis* de Dilthey. El conocimiento histórico crociano parece perder la propia característica de teoreticidad para justificarse en una finalidad práctica análoga a la del arte: serenarse después de la pasión, liberarse de la historia por medio de la historiografía, liberarse del pasado reviviéndolo en el presente. Rechazada una metafísica de la historia y consideradas las dificultades de cualquier dialéctica historicista, parece que el conocimiento histórico se reduce a un plano vitalístico. La única posibilidad del conocimiento histórico se deriva de un problematismo metódico, pero que presupone una fundación de los valores metahistóricos, de la interpretación de los hechos; se apela a dicha fundación para hacer cómo es necesaria, si se quiere dar un significado al conocimiento histórico, una discusión de metafísica general. F. DÍAZ DE CERIO.

REENPÄÄ, Y.: *Versuch über die Beobactungsgrundlagen der exakten empirischen Wissenschaften.* Dialectica 10 (1955), 113-147.

Después de examinadas las concepciones de diversos físicos (Eddington, Reichenbach, Vigier y especialmente March) sobre la correspondencia entre la observación y su representación en la mente, comienza a presentar el autor su propio punto de vista haciendo hincapié en la teoría de la razón humana de Kant y ponderando a la vez las dificultades existentes para una comprensión filosófica de las ciencias exactas. Estudia el caso especial de la *percepción* visual *mínima.* En opinión de Reenpää, es una fenomenalidad sin estructura y ofrece así un punto natural de arranque para un examen filosófico del "microcosmos" conceptual. La percepción mínima es también la de mayor precisión, y si es mínima en dos o más de sus dimensiones (v. g. en la intensidad fenoménica y en la extensión) puede compararse a la "observación simultánea" tan traída y llevada en la física cuántica La estructura fenoménica de la observación visual mínima sumultánea presenta semejanza con la correspondiente observación en el campo de la física. Deduciendo la representación conceptual a partir de su base fenoménica, sabe expresarla en términos del sistema físico cegesimal de unidades. Es posible realizar esa deducción de una observación de *simultaneidad mínima,* sobre la base de los resultados obtenidos por Asher, Bloch, Charpentier, Hecht, Shlaer y Pirenne, Kries, Roaf y Uhthoff. Se concluiría que una percepción, a la vez mínima en su duración, extensión e intensidad y determinada en su "cualidad" de color *(minimale Vollbeobachtung),* puede ser representada en el sistema cegesimal como una cantidad con la dimensión de una "acción" (dimensión: g $cm^2$ $seg^{-1}$). El cálculo da para esta "acción" un valor de 1 a 8 cuantos. Siguiendo otro rumbo y partiendo de bases totalmente diferentes entre sí, Von Hecht, Shlaer y Pirenne, primero, y más tarde Bouman y Baumgardt, llegan al convencimiento de que el número mínimo de cuantos de luz necesarios para excitar el órgano de la visión no pasa de unos pocos. A pesar de tratarse de puntos de vista diversos en absoluto, el resultado es análogo al obtenido por Reenpää. Finalmente, no se ha de pasar por alto que la representación en la mente de la percepción mínima lleva envuelta la cuestión de la incertidumbre, por su carácter de percepción *simultanea.* Fenoménicamente la percepción es en sí misma cierta por completo, mas en su representación conceptual, que tiene la forma de un producto constante, la extensión conceptual y la intensidad de la luz son complementarias una de otra, y la mayor precisión de la una lleva consigo menor precisión de la otra. Esta mutua compensación aparece sólo en el campo de la micro-observación, no en la macro-observación. Piensa el autor que su concepción, basada en la teoría de Kant de la razón humana, puede arrojar la luz ansiosamente deseada sobre la comprensión filosófica de las ciencias exactas. J. M. RIAZA.

GONSETH, F.: *Des mathématiques à la philosophie.* Dialectica 9 (1955), 222-243.

¿Existe un método o un procedimiento metodológico según el cual los resultados de la investigación en una disciplina tal como las matemáticas puedan ser integrados a la investigación filosófica? Esta cuestión viene tratada a la luz de tres ejemplos: el de la filosofía cartesiana, el del empirismo lógico y, finalmente, el de la filosofía abierta. El procedimiento metodológico, que se desprende de aquí y de toda otra tentativa de integrar a la filosofía los resultados de una investigación científica, es siempre uno mismo. Esencialmente se reduce al siguiente: Ese procedimiento no será válido a menos que la idea de exactitud haga su entrada en la filosofía. Una filosofía, que se establece con una seria intención de justeza, se engendra y se organiza con una perspectiva mental tal que todo saber asegurado encuentra en ella su lugar legítimo. Por lo demás, el saber no entra en ella sino bajo la forma de hipótesis prevalentes, de hipótesis garantizadas, y no de hipótesis ciertas. La filosofía cartesiana y la doctrina del empirismo lógico hay que rechazarlas, porque proponen cada una por su parte una concepción de las matemáticas, que la investigación real no confirma. La filosofía abierta, por el contrario, busca tener en cuenta los resultados más recientes de la investigación sobre los fundamentos y el método de las matemáticas, cuando trata de encuadrar en una perspectiva filosófica adecuada la concepción de las matemáticas. J. ECHARRI.

FINSER, P.; WITTENBERG, A.; BERNAYS, P.: *Für und gegen den Platonismus in der Mathematik. Ein Gedankenaustausch.* Dialectica 10 (1956), 250-277.

Finsler defiende el punto de vista platónico en las matemáticas, es decir, el punto de vista clásico, según el cual las matemáticas captan relaciones objetivas y describen una situación objetiva (Sachverhalt), que como tal se sustrae a nuestro poder de manipulación y elaboración. Para ello trata de invalidar el principal motivo, que lleva a los modernos a abandonar ese punto de vista por otro que hace intervenir el poder constructivo de nuestra mente. Es el motivo de las antinomias, a que parece dar lugar el punto de vista clásico. Wittenberg impugna las soluciones de Finsler, apoyado en la autoridad de la mayor parte de los matemáticos modernos y mostrando luego el punto débil de la argumentación de Finsler. Insiste en que resulta gratuito negar la existencia de aquellos conjuntos, que llevan a una antinomia sólo porque llevan a ella. Bernays interviene para observar que el problema no es tan sencillo como parece pensar Finsler: la matemática no posee la misma seguridad en la doctrina general de los conjuntos sobre lo que es falso o verdadero como en otros capítulos de la misma. La fundamentación que hace Finsler de la teoría de conjuntos posee aciertos, pero también puntos obscuros y, sobre todo, puntos en los que de hecho se aparta del platonismo. Vuelve a intervenir Finsler para reafirmar su posición subrayando la distinción entre totalidad y conjunto. Finalmente se transcriben cartas de Finsler y de Lorenzen que discuten el mismo tema. J. ECHARRI.

BATAGLIA, F.: *I valori tra la metafisica e la storia: il vero e il bene.* RevIntPhil 10 (1956), 438-471.

El idealismo encierra el valor en el acto, el existencialismo en la existencia: cerrar en la existencia o cerrar en el acto son dos posiciones no del todo diversas, en cuanto al valor, ya que llevan a su negación y prescinden de él en su punto de partida. "El proceso fundativo de los valores es, pues, más complejo de lo que parece. Los valores son el alma de la vida y del mundo, son ellos los que sostienen la historia, pero no pueden recaer en sí mismos, lo mismo que la historia no puede referirse a sí, sin anularse. Tienen, pues, necesidad de una fundamentación que los instaure. Esto es posible sólo en cuanto, rompiendo toda indiferencia de un continuo dado y por eso presupuesto...—naturalismo—, se nos abra a un orden que no es el histórico, pero del que procede la historia, intemporal y absoluto; en una palabra, metafísico. El proceso no es, pues, horizontal... sino vertical... Se podría, pues, decir que los valores son el camino entre lo que está más allá de la historia y la historia; entre la metafísica del absoluto y del intemporal y lo temporal... Un todo que contiene tres pasos... que sube de la naturaleza y de las cosas al mundo histórico que hacemos nosotros en el espacio y en el tiempo; del mundo histórico al intemporal, y los valores son, como se ha dicho, precisamente el camino, en el doble sentido de una fundación

del mundo histórico y de su inscripción metafísica... Todo esto es posible en cuanto la constitución del mundo histórico... es, del mismo modo la constitución del sujeto histórico mismo, del sujeto que soy yo, el cual, en los valores, sobre todo en Valor que lo funda y avalora, se constituye y se funda, a la vez." F. DÍAZ DE CERIO.

PETRUZZELLIS, N.: *L'esistenzialismo e il significato del nostro tempo.* Sapienza 9 (1956), 395-406.

¿Puede afirmarse que el existencialismo—mal llamado filosofía de la crisis—es la expresión e interpretación de nuestro martirizado tiempo? Ciertamente, no: tal es la conclusión de un doble examen, rápido pero no superficial. El primero sobre el origen del existencialismo y el contenido de sus principales corrientes, en Francia—Sartre, Camus, Marcel—, en Alemania—, Heidegger, Jaspers—. De este primer examen se concluye que "el significado de este movimiento es sustancialmente negativo, ni virtuosismos dialécticos y eclécticos de contaminaciones, que entrelazan ideas de Heidegger o Hegel con las de Jaspers, bastan para hacerle positivo". El segundo examen sobre nuestro tiempo nos enseña que—aun teniendo en cuenta que estos años calamitosos no representan una etapa completa y terminada que pueda ser identificada con el momento histórico del existencialismo—en nuestro tiempo como en otros, poco más o menos, hay sombras y hay luces. Las conclusiones existencialistas y el balance en quiebra que pretenden establecer de toda la filosofía, tradición y modo de vivir de los que nos precedieron, carece de suficiente fundamento. El existencialismo no refleja nuestro tiempo, deformando sus problemas y haciéndolos insolubles por la desorientación general y general negación de todo valor y verdad absoluta, que serían las consecuencias necesarias de los presupuestos escépticos y agnósticos del pensamiento existencialista. Hay fuerzas destructoras en el mundo, ciertamente; pero hay también fuerzas de cohesión que impiden la desintegración que el existencialismo pesimístico presenta como un hecho, y "mientras haya hombres capaces, no de exhibir retóricamente, sino de vivir virilmente el drama de la existencia superándolo y redimiéndolo con esa activa operosidad que, contra cualquier atentado o deficiencia, reintegra las fuerzas de la verdad y del bien, no será el existencialismo la figura representativa de nuestro tiempo". A. FABRAT.

FILIASI CARCANO, P.: *Esistenzialismo, filosofia e vita.* Sapienza 9, (1956), 383-394.

El existencialismo no es solamente la expresión de ciertas reflexiones pesimistas sobre la vida, propias de algunos períodos de crisis que nos presenta la historia. El existencialismo actual es y se presenta como una filosofía verdadera, en convivencia o contraste con otras filosofías modernas; es una reflexión sobre el contenido psicológico del pesimismo en un individuo—Kierkegaard—y en la sociedad. Kierkegaard, su vida y su filosofía, es la refutación del idealismo hegeliano como identificación del pensamiento y la realidad; insiste en la descripción de la existencia; de una existencia que no se halla en lo universal, que no se determina más en el plano de la esencia; de una existencia ligada con la posibilidad, la angustia, el instante, y abierta a un más íntimo contacto con lo absoluto. El existencialismo técnico surge después del encuentro de las exigencias vividas y descritas por Kierkegaard con la fenomenología de Husserl, por obra principalmente de Heidegger. Este, usando la metodología fenomenológica de la intencionalidad, presenta una nueva descripción de la existencia humana, cuyas características principales serían: el estar en el mundo, pero no como algo realizado, sino como realizándose con una libre elección entre las múltiples posibilidades a que está abierto el hombre, y que debe recaer sobre una existencia auténtica, con las exigencias y sentimientos originarios de angustia y abandono, en oposición a la no auténtica caracterizada por la huida y el olvido de estas fundamentales exigencias. Pero si el existencialismo actual es fruto y manifestación de la crisis filosófica de Occidente, no lo es menos de otra crisis de la misma vida moderna, por lo que nos impone mayor seriedad en la reflexión sobre ésta y nos pone de relieve su interno aspecto enigmático y lo paradójico de ciertas situaciones. A. FABRAT.

WEISCHEDEL, W.: *Metaphysik heute?* PhilJahr 64 (1956), 60-76.

Se habla sobre el estado de la Metafísica hoy día, su posibilidad y su cometido. Trataremos de esto en tres apartados.

1. *Sobre la problemática de la Metafísica.* Han dicho: el pensamiento actual no es metafísico y no lo será nunca más. Windelband hablaba del agotamiento de las energías metafísicas; Dilthey, de que está ya rebasado su estadio; Nietzche, como de un sueño. En resumen: la Metafísica ha muerto sin que esta muerte implique esperanza de resurrección.

Sin embargo, también se ha producido una renovación de las preguntas metafísicas: como metafísica de la Historia. Pero ésta cae irremisiblemente en el relativismo, según la angustiada pregunta de Dilthey: "¿Dónde están los medios para hacer frente a la anarquía de las convicciones, que está amenazando?"

2. *Situación actual de la Metafísica.* Max Scheler es examinado en su intento de una revalorización de sus problemas. Husserl, Jaspers, Heidegger con la filosofía de la existencia en general. Pero no resuelven la aporía.

3. *Sobre la posibilidad de la Metafísica.* Aristóteles para su "Filosofía Primera" empieza con una experiencia vivencial inmediata y común: la inmediata evidencia del 'Nous', Santo Tomás de Aquino señala el "lumen naturale" como una inmediata "manifestatio veritatis". Descartes, en otro sentido, y Kant, en cierta medida también, recurren a una experiencia de la Metafísica. "Experiencia metafísica en sentido estricto es, pues, aquella experiencia del existente, la cual por este medio hace que se encuentren Ser y fundamento del ser." La posibilidad de la nada es el primer peldaño de esta experiencia. El segundo es la comprobación de que se mantiene el existente sobre la boca abierta del abismo absurdo del no-ser posible. El tercer peldaño de la experiencia metafísica es hacer posible la expresión metafísica sobre el fundamento racional del ser. De ahí la pregunta por la verdad de la Metafísica y de su experiencia, que lleva en sí misma su evidencia lejos de la mera subjetividad. "La experiencia del ser puede ser el punto de partida de una Metafísica como Ontología", no en sentido de meras categorías, sino sobre el ser que se opone a la nada. Esta es la que se desarrolla en Teología. Así está la Metafísica hoy, pudiendo ser de nuevo de actualidad.

J. ROIG GIRONELLA.

HAVET, J.: *Philosophie de l'absolu et Philosophie de l'action.* RevMetMor 61 (1956), 283-302.

Eric Weil ha pretendido rebasar a Hegel, aun quedando fiel a Hegel, lo cual es paradójico. ¿De qué manera intenta rebasarle?

Hegel señala, es verdad, un sitio propio a la "violencia", como negación, negatividad; pero Weil la toma de otra manera que no parece caber dentro de la dialéctica hegeliana. Es sencillamente la negación total de la racionalidad coherente: es el caso del hombre de la "Acción" que quiere vivir porque sí, "al pesar del discurso"; es decir, hay una elección entre la coherencia o la no-coherencia.

Examinada esta rebelión contra el Absoluto especulativo, queda por estudiar la cuestión de si la doctrina del Absoluto queda aún válida según las categorías de la rebelión; el sentido del particular en cuanto particular; el sistema y la interpretación del sistema; en qué permanece verdadero el sistema; dificultades de una filosofía que adopta el sistema del Absoluto aun rebasándolo, y cómo pensar la relación del hombre a este Absoluto. Ya terminando quedan por ver las dos exigencias y dos inspiraciones que hay en toda Filosofía (según la *Lógica de la Filosofía*) y las perspectivas de una lógica fundada sobre la Acción.

El autor examinado respondería a la crítica de este estudio que "hay que esperar que para cada lector, la primera comprensión al leer comience en la categoría que le corresponde según la actitud que le es *natural*, y que se detenga en sus mismos límites en la última que le parezca *posible*". Pero a esto se responde que "rechazando nuestra interpretación se opera de hecho una vuelta a tomar la *Acción* por *Absoluto* y se cae en la misma crítica que se ha esgrimido". C. VALLS MASRIERA.

ECO, H.: *I criteri formali del bello nel pensiero di San Tomasso.* Filosofia, VII, 3 (luglio, 1956), 470-508.

De hecho, determinados problemas de la Estética contemporánea ofrecen una interesante ascendencia y una especial afinidad con la tradición estética medieval. Tal ocurre,

por ejemplo, con la doctrina de la forma, que en su aspecto estético se muestra con una gran vitalidad en la Edad Media, y está especialmente sistematizada en Santo Tomás.

Por un lado, se nos ofrece el problema de cuáles sean las analogías histórico-sociológicas que hayan determinado una temática afín en ambas épocas; de otro, el estudio de aquellas concepciones modernas que puedan aclarar el sentido que atribuimos a la doctrina tomista.

El examen de los tres criterios de Belleza nos llevan a reconocerle una consistencia objetiva, que se identifica con el aspecto formal de la cosa; aspecto formal que, estéticamente, confiere a la cosa su valor de "bella". La forma se da entera en los mencionados tres criterios de proporción, integridad y claridad. Estéticamente, la forma es la organización viva y dinámica de los elementos significativos y emotivos.

J. Roig Gironella.

Gremper, W., OFM: *Der Traktat De substancia der Praedikamentenparaphrase Alberts d. Grossen.* ZeitfPhTh 3 (1956), 369-387.

El Tratado segundo de S. Alberto Magno sobre la Paráfrasis de los predicamentos contiene sin duda uno de los estudios más importantes del "corpus peripateticum" albertiniano. Es, pues, un cometido muy interesante procurarnos un texto seguro, fundamento de cualquier análisis y síntesis. Las investigaciones que siguen intentan, pues, limitarse a un punto de vista histórico-literario y de crítica textual.

Ante todo el sitio que ocupa el *Liber de praedicamentis* en la totalidad del corpus albertiniano, luego su autenticidad, su cronología, el estilo literario; por último, se estudian las ediciones que se han hecho de este *Liber* hasta el momento presente. Se ha concebido, pues, este artículo como una introducción a una edición manual y fundamental de este tratado, cuyos primeros cuatro capítulos son los que aquí se toman.

Por lo demás, en artículos siguientes proseguirá la exposición de este interesante tema.

J. Roig Gironella.

Reale, Giovanni: *Paideia o metafisica dell'idee a proposito del Platone di Werner Jaeger.* RivFilNeosc 48 (1956), 42-67.

W. Jaeger ha escrito una obra en dos volúmenes, titulada *Paideia.* Aquí se juzga el segundo tomo, que puede considerarse como obra completa por sí. La tesis de Jaeger es que lo esencial y lo característico de la obra de Platón, no es la teoría de las ideas: esto es cosa secundaria. Lo principal en Platón es su Estado ideal y la formación de los hombres que han de constituir y regir ese Estado: la teoría de las ideas es solamente un medio para obtener esa formación. Con la teoría de las ideas no pretende Platón dar una explicación del mundo, sino la Paideia. A esta luz lee Jaeger los diálogos y principalmente la *República* y las *Leyes.*

Giovanni confiesa que Jaeger ha puesto en buena luz la intención educadora de Platón, pero le parece falsa la proposición de que ésta sea la característica esencial del pensamiento platónico. Lo principal es la teoría de las ideas y con ellas quiere explicar a la inteligibilidad del mundo. Se podrá discutir en qué sentido se han de entender las ideas. Sabido es que éstas se han interpretado de diversas maneras. Se han entendido como ideas subsistentes, como causas eficientes, como fuerzas, como seres animados, como pensamientos humanos, como pensamientos divinos, como valores, como hipóstasis, cómo categorías kantianas del pensar humano: para todas estas interpretaciones aduce copiosa bibliografía. Giovanni discute algunas de estas interpretaciones, y, sobre todo, refuta la sentencia de los que dicen que las ideas son subsistentes. El opta por una interpretación que aumenta el número de las anteriores. Para él las ideas no son sino el universal directo, abstraído de las cosas reales que da la experiencia, y ese universal es realísimo *quoad id quod, licet non quoad modum quo.* A Jaeger se le ha de conceder el mérito de haber resaltado la importancia que tiene en Platón la Paideia, mas no se le ha de conceder que ésta sea su característica doctrinal.

J. Hellín.

Crisóstomo de Pamplona: *La prioridad del a volición del fin con respecto al medio, en la cuestión debatida de la Predestinación.* Estudios franciscanos, 56 (1955), 421-429.

Aquí se trata de un principio de valor universal, que se dilucida con ocasión del problema de la predestinación. Los que defienden la predestinación *ante praevisa merita,*

arguyen así: El que quiere ordenadamente, quiere eficazmente primero los fines que los medios; pero en la predestinación el fin es la gloria y los méritos son los medios; luego Dios, que siempre quiere ordenadamente, quiere eficazmente primero la gloria y después los méritos. Responden los molinistas que este principio es valedero cuando se trata del fin propio, mas no cuando se quiere el fin de otro. Esta solución es buena; pero el P. Crisóstomo la explana con más luz, diciendo que el principio no lo han de distinguir los molinistas, sino que lo han de conceder. La distinción hay que darla en la menor: la gloria no es el fin de Dios; para Dios la gloria es el condicionado, y los méritos son la condición: daré la gloria, si se obtienen méritos; y sabido es que en la promesa condicionada, antes se prevén los méritos o la condición que el premio. Por tanto, Dios no decreta la gloria, sino después de prever los méritos. Es cierto que Dios mismo es el que da la gracia para que se obtengan esos méritos, pero esa gracia la da para que el hombre pueda obtener los méritos, ya que por sí no los puede obtener: mas no da la gracia precisamente como eficaz, y menos como intrínsecamente eficaz, pues, de lo contrario, habría que decir que realmente quiere eficazmente los méritos, y por tanto, antes habría querido eficazmente la gloria como fin que él se propone obtener de hecho para el elegido. J. HELLÍN.

REALE, GIOVANNI: *A proposito di una ripresa dell'interpretazione teistica di Platone.* RivFilNeosc 48 (1956), 193-230.

Manno escribió una obra titulada *Il tesimo di Platone* (Napoli, 1953), en que explicaba el sentido de las ideas de Platón. Para Platón, al principio de su producción filosófica, eran subsistentes: ellas explicaban la realidad del mundo por medio de la *metexis* y de la *mimesis*. Pero con la introducción del demiurgo en el *Timeo* estas ideas se convierten en ideas ejemplares del demiurgo: de esta manera las ideas son subsistentes, pero no separadas: son Dios mismo, en cuanto que es idea ejemplar y subsistente de todo lo creado y creable. Giovanni cree que esta interpretación es infundada. Porque *primeramente* las ideas no son pensamientos de nadie, sino cosas en sí, como se manifiesta en el *Parménides*. En *segundo* lugar no se identifican con el bien, que es Dios, sino que son distintas de El inferiores a El y dependientes de El, como se ve en la *República*. *Tercero*, tampoco se identifican con el *Pantelos on*, nombre con que se designa a Dios, en el *Sofista*: el *Pantelos on* es infinito en perfección; y a las ideas, si bien cada una tiene su perfección, les falta infinito de perfección y realidad.

Mas si bien las ideas no son el mismo Dios, no se puede decir que son subsistentes y distintas de las cosas reales de la experiencia, sino que son las esencias de esas cosas, aprehendidas por el entendimiento y no por el sentido. Con esto las ideas da Platón coinciden con los universales directos de Aristóteles. J. HELLÍN.

BERTOLA, ERMENEGILDO: *Il problema di Dio in Pier Lombardo.* RivFilNeosc 48 (1956), 135-150.

En la obra de Lombardo se reflejan las controversias de entonces acerca de la esencia y atributos divinos entre S. Bernardo, Abelardo, Gilberto Porretano. Unos seguían a S. Hilario, otros a S. Agustín en esta materia. S. Hilario decía que la quiddidad de Dios es la existencia, Ipsum esse; S. Agustín, por el contrario, decía que la quiddidad de Dios es la substancia, la esencia purísima. Lombardo junta las dos sentencias y dice que la divinidad es "essentia vel esse". San Bernardo sigue las vías de S. Hilario, y Gilberto Porretano las de S. Agustín, con manifiesta exageración y deformación, pues llega a distinguir realmente la esencia divina de su existencia: *Deus est essentia ex qua veluti emanat eius exsistentia.*

Establecido por Lombardo el predicado primario y quidditativo de la divinidad, es preciso deducir de él, *a priori*, sus atributos. Para Lombardo el atributo que se infiere primeramente del *Ipsum esse* es la inmutabilidad: pues si Dios se muda, *non servat esse*. De la inmutabilidad se deduce la simplicidad, pues si no fuera simple, sería mudable. Para S. Bernardo el atributo, que se deduce primeramente del *Ipsum esse*, es la simplicidad, y después la inmutabilidad. Mas tanto S. Bernardo como Lombardo impugnan la tesis de Gilberto sobre la real distinción en Dios de la esencia y de la existencia.

Dios tiene *ciencia* de las cosas fuera de él sin depender de ellas, porque todas las cosas se contienen en Dios eminente y causalmente, y así, conociéndose a sí mismo las conoce a ellas sin depender de ellas. Acerca de la *inmensidad*, confiesa que Dios está en todas partes por potencia y por presencia cognoscitiva; mas al tratar de su presencia substancial o esencial, dice que ésta se admite por la fe, pero que la razón no tiene medios de demostrarla. De todo lo expuesto infiere el autor que Lombardo no es solamente un recopilador de sentencias, sino que es también un pensador original y personal.

J. Hellín.

# CRONICA [1]

## FONDO FILOSOFICO DE LAS RELACIONES HUMANAS

Con ese título se indicaba el tema sobre el que habían de versar los trabajos de la sección "D" del Congreso Internacional sobre Relaciones Humanas celebrado del 3 al 15 del pasado septiembre en Nimega, con asistencia de profesores procedentes de, al menos, cuarenta países de todas las partes del mundo. La organización, que pudo calificarse de consumada por todos conceptos, fué obra del prof. F. Th. J. Rutten, catedrático de la Universidad Católica de Nimega, ex ministro de Instrucción Pública de Holanda, con la colaboración de distinguidos colegas de otras Universidades de su país. Su Majestad la reina Juliana aceptó el alto patronato del Congreso y honró su inauguración con un valioso discurso. Como presidente general, en activo, del mismo actuó de manera magistral Su Alteza Real el príncipe Bernardo de los Países Bajos.

Prescindiendo aquí de las numerosas sesiones plenarias y de los trabajos de las siete secciones principales dedicadas a diversos aspectos de las Relaciones Humanas, nos limitamos a lo realizado en la sección de Filosofía. Su dirección designada por la Comisión Consultiva Científica, después de conocidos los trabajos de los invitados a colaborar en ella, se confió al profesor F. J. Buytendijk, de Utrech, como presdiente; al prof. Y. Shitahodo, de Osaka, como vicepresidente, y al P. J. Muñoz, profesor de la Universidad Pontificia de Comillas, como informador, a quien, como tal, correspondía presentar en una de las sesiones plenarias finales la relación del trabajo realizado durante las diversas reuniones de sección. De redactar la Memoria de cada día se encargaba el secretario de esta misma sección de Filosofía. Entre los asiduos a ella y eficaces participantes en sus debates se contaban el señor Barceló, G., ingeniero director de la Hidroeléctrica Moncabril, y el señor Izquierdo, J. V., abogado, de la Comisión Nacional de Productividad. Lo que fué la vida de estas reuniones lo expuso con objetividad, a juicio de los que en ella participaron, la relación leída por el informador en la sesión plenaria matutina del día 13. Es como sigue:

Por feliz coincidencia, la sección dedicada al estudio del aspecto filosófico de las Relaciones Humanas, estuvo integrada por dos clases de miembros: la de los dedicados por su profesión a la Filosofía, y la de los hombres de acción. A los primeros, su propia especialidad les conducía a esta sección. Los hombres de acción, por su parte, manifestaron espontáneamente que los hechos mismos y sus propias experiencias, cotidianas en la vida social de los individuos y las organizaciones, les forzaban a procurarse un conocimiento filosófico, es decir, objetivo, racional y completo acerca de la naturaleza de las Relaciones Humanas, para tener, así, principios sólidos de donde inferir las conclusiones y aplicaciones para la acción.

Este doble aspecto del grupo de participantes contribuyó a que la sección se ocupase tanto del aspecto más especulativo como, hasta cierto punto, de la orientación práctica del problema.

Refiriéndonos a los puntos de más relieve examinados con más atención, señalaremos los tres siguientes:

1.º *Método de investigación sobre las Relaciones Humanas.*—En conformidad con las orientaciones científicas actuales, esta investigación ha de comenzar por la experiencia inmediata: observación de la conducta ("behaviour") social espontánea del individuo; y esto en múltiples casos que faciliten la discriminación entre lo va-

---

(1) El exceso de original del presente número nos obliga a dejar para el siguiente el elenco de *Literatura filosófica española e hispanoamericana*, y la sección ordinaria de Crónica. Publicamos solamente la siguiente información del "Congreso Internacional sobre Relaciones Humanas", debida a la pluma de nuestro redactor Jesús Muñoz, S. I.

riable accidental y lo permanente o común; aplicación técnica de pruebas experimentales, conforme a la actual noción de "concepto operante" ("notion operatoire"), y estudios estadísticos posibles. A estos procedimientos más típicamente objetivos, comunes también a las ciencias de tema no humano, es preciso añadir otros que descubran lo característicamente humano y propio del comportamiento social del hombre: factor típico que pudiera denominarse lo "intencional", lo "afectivo", que impregna e informa la conducta humana. El medio de captar esa realidad, inasequible a los aparatos o a la pura observación técnica, bien puede designarse con el divulgado término de "observación fenomenológica": observación cognoscitiva intelectual, de la que es capaz el entendimiento humano, para penetrar o acercarse a la intimidad de los seres. Mas, por ser el comportamiento humano algo no sólo de gran complejidad sino en el que tiene singular trascendencia el factor afectivo, es de gran importancia para captar esa realidad, la "participación" o "sintonía afectiva" con la persona o colectividad cuya conducta se trata de conocer, y para lograr ese estado es importante también conocer los progresos de la psicología de la vida afectiva. Finalmente, para llegar a un conocimiento pleno de la naturaleza de las Relaciones Humanas, es preciso examinarlas desde el punto de vista filosófico, no prestando atención sólo a los aspectos existenciales ni con sólo un estudio a *priori* de la esencia, sino uniendo ambas orientaciones y procedimientos; lo que se obtendrá siguiendo los principios de la filosofía perenne acerca del hombre como ser social, principios que deberán aplicarse a las actuales condiciones de las Relaciones Humanas.

2.º *Naturaleza y fundamentos últimos de las Relaciones Humanas.*—Respecto de este punto, que no es posible examinar de manera completa en el tiempo de que se dispone, se reconoce unánimemente la importancia capital que en orden a la constitución de esas Relaciones tienen los denominados "valores": realidades de orden superior, que ejercen gran atractivo sobre el hombre y que son de gran influjo en su actuación individual y social. Queda planteado el problema, para ulterior estudio, acerca de la naturaleza de esos valores fundamentales para las Relaciones Humanas. Se reconoce el gran influjo valorativo del amor mutuo, del respeto a la personalidad humana y del esfuerzo común hacia un ideal, estímulo de la esperanza, en la constitución de esas Relaciones.

3.º *Aplicaciones de los principios especulativos al mejoramiento de las Relaciones Humanas.*—Por ser primordial para el buen estado de estas relaciones el amor mutuo, y por haberse desarrollado de manera notable el egoísmo en la época de la industrialización, se comprende el que las Relaciones Humanas estén afectadas actualmente, de modo especial en el ambiente económico industrial, por defectos considerables. Para contribuir a remediar este estado defectuoso de cosas, ha de ser punto de partida fundamental el promover la estima y la obtención de los valores que se oponen al egoísmo.

Hasta aquí el informe sobre la labor de la sección de Filosofía.

Por iniciativa de algunos congresistas de otra sección se redactaron unas conclusiones de carácter ideológico general, con ánimo de presentarlas a la aprobación del Congreso. Siendo tan varias y aun antagónicas las ideologías de los participantes en éste (desde el genuino catolicismo hasta el empirismo positivista y agnosticismo ateo), no era de prever un posible acuerdo en puntos de trascendencia. Además, el texto primitivo acentuaba la importancia de las puras Relaciones Humanas actualmente, para el porvenir de la humanidad, con una intensidad y un exclusivismo respecto de otros tiempos y, especialmente, de otros aspectos no menos graves de la realidad humana individual y social, que hubieron de ser atenuados en el decurso de las discusiones. Por fin, las conclusiones, en las que se encarecía la gravedad de este aspecto de la vida de relación actualmente con una emotiva llamada a todas las personas de buena voluntad e influjo a contribuir a su mejoramiento, se dejaron consignadas sin someterlas a aprobación. En el orden técnico se proyectó la creación y coordinación de instituciones dedicadas al estudio científico y mejora práctica de las Relaciones Humanas. Entre los miembros del Comité directivo internacional para esto, se designó al profesor don Bernardino Herrero Nieto, jefe del Departamento de Sociología Industrial del Instituto "Balmes", del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

# LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3 Apartado de Correos 6.046. Madrid (6).

* De sus autores:

FICHERA, GIUSEPPE: *Il problema del cominciamento logico e la categoria del devenire in Hegel e nei suoi critici*. 166 págs. Catania, 1956. 17 × 24 cms. 1,200 liras.

LEMAÎTRE, SOLANGE: *Hindouisme ou Sanâtana Dharma*. 123 págs. Lib. A. Fayard. París, 1957. 20 × 14,5 cms. 300 fr. fr.

De los editores:

* Lib. Arthème Fayard. 18-20 Rue de St-Gothard. Paris (XIV°).

DOUILLET, JACQUES: *Qu'est-ce qu'un Saint?* 124 págs. Col. "je sais, je crois". Paris, 1957. 19 × 14,5 cms 300 fr.-fr.

LÉCUYER, JOSEPH: *Prêtres du Christ*. Le Sacrement de l'Ordre. 122 págs. Paris, 1957. 19 × 45,5 centímetros. 300 fr.-fr.

* Fernand Aubier. Editions Montagna. 13, Quai Conti. Paris.

TYMIENIECKA, A-T: *Essence et existence.—Essai sur la philosophie de Nicolai Hartmann et Roman Ingarden*. 252 págs. Paris, 1957. 23 × 14 cms. 990 fr.fr.

* Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

CABODEVILLA, JOSÉ MARÍA: *Nuestra Señora*. El misterio del hombre a la luz del misterio de María. 433 págs. Madrid, 1957. 20 × 12 cms. 65 ptas.

CASTRILLO, TOMÁS: *Jesucristo Salvador*. La persona, la doctrina y la obra del Redentor. 522 páginas. Madrid, 1957. 20 × 12 cms. 75 ptas.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma teológica*. T. XIV. *Tratado de la Penitencia*. Versión e introducciones del P. Fr. Armando Bandera, O. P.—*Tratado de la Extremaunción*.—Versión e introducciones del P. Fr. Arturo Alvarez Lobo, O. P. 611 págs. Madrid, 1957. 20 × 12 cms. 80 ptas.

* Centro coordinador de Bibliotecas. Biblioteca Menéndez Pelayo. Santander.

AGUILERA, CÉSAR: *Menéndez Pelayo. Perfil espiritual*. 147 págs. Santader, 1956. 20 × 13 cms.

DIEGO, GERARDO: *Menéndez Pelayo en la Historia literaria*. 49 págs. Santander, 1956. 20 × 13 centímetros.

GILI GAYA, SAMUEL: *Sobre la "Historia de las Ideas estéticas en España" de Menéndez Pelayo*. 31 págs. Santander, 1956. 20 × 13 cms.

* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Vitrubio, 16. Madrid.

PEREÑA VICENTE, LUCIANO: *Misión de España en América*, 1540-1560. Premio "Raimundo Lulio", 1954. 320 págs. Madrid, 1956. 25 × 18 cms.

* E. D. H. A. S. A. Avenida Infanta Carlota, 129. Barcelona.

MERTON, THOMAS: *Los hombres no son islas*.—Traducción de Gonzalo Meneses. 251 págs. Barcelona, 1957. 20,5 × 13 cms. 55 ptas.

SHEEN, FULTON J.: *Filosofía de la Religión*. 460 págs. Barcelona, 1957. 20,5 × 13 cms. 75 ptas.

* Editions de la Baconnière. Neuchatel. Suiza.

MAINE DE BIRAN: *Journal*. I. Edition intégrale publiée par Henri Gouhier. Neuchatel, 1954. 20,5 × 14 cms. 12 fr. suizos.

* E. Herder. Av. José Antonio, 591. Barcelona (7).

ORCHARD, B. SUTCLIFFE, E. F., ETC.: *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura.* III. *Nuevo Testamento: Evangelios.* 786 págs. Barcelona, 1957. 22,5 × 14 cms.

* Kösel-Verlag. Kaiser Ludwigstrasse, 6. München, 15. Alemania.

PIEPER, JOSEF: *Glück und Kontemplation.* 136 págs. München, 1957. 19 × 11 cms. 5 DM.

* P. Lethielleux. Lib. Éditeur. 10, rue Cassette. Paris (6e).

BARON, ROGER: *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor.* LII-282 págs. 25 × 16 cms. 1.960 fr.-fr.

TONQUÉDEC, JOSEPH DE S. J.: *La philosophie de la Nature.* Première partie: La Nature en général. Prolegomènes. 105 págs. Paris, 1956. 14 × 22,5 cms.

* Marquette University Press. 1.131 W. Wisconsin Avenue. Milwaukee, 3. Wisc.

OWENS, JOSEPH: *St. Thomas and the future of Metaphysics.* 97 págs. Milwaukkee, 1957. 18 × 12 centímetros. 2 dól.

* Pía Sociedad de Hijas de S. Pablo p. a. d. c. Plaza de la Catedral, 8. Barcelona.

ALCORTA, JOSÉ IGNACIO: *El existencialismo en su aspecto ético.* 247 págs. Bosch, Casa editorial. Barcelona, 1957. 23 × 15 cms.

* Revista de la Universidad de Madrid. Madrid.

Guía de la Universidad de Madrid. Madrid, 1956. 17 × 12 cms.

* E. Rheihart Verlag. Sommergasse, 46. Basel. Suiza.

SCHMIDT, FRANZ: *Ordnungslehre.* 176 págs. München-Basel, 1957. 23,5 × 15,5 cms. 14 fr. suizos.

* Casa Ed. G. Sansoni. Viale Mazzini, 46. Firenze, Italia.

*Enciclopedia Filosofica.* Vol. I. *A-Eq.* Istituto per la collaborazione culturale. Venezia-Roma. Centro di Studi Filosofici di Gallarate, 1958 col. Venecia, Roma, 1957. 28 × 20 cms. 15.000 liras.

* Universidad de Costa Rica. Cátedra de Filosofía. San José de Costa Rica. Ap. 3862.

LÁSCARIS COMMENO, CONSTANTINO: Antología, selección de... 80 págs. S. José de Costa Rica, 1957. 27 × 21 cms.

* Walter de Gruyter. Genthinerstrasse 13, Berlín W. 35. Alemania.

FRIEDLÄNDER, PAUL: *Platon.* Bd. II. *Die platonischen Schriften.* 335 págs. Berlín, 1957. 23 × 16. centímetros. 32 DM.

* Yale University Press. New Haven, Conneticut, U. S. A.

FERRATER MORA, JOSÉ: *Ortega y Gasset.* 69 págs. New Haven, 1957. 22 × 14 centímetros. 2,50 dólares.

# REVISTAS EXTRACTADAS Y RESEÑADAS

(Las meramente reseñadas van con *).

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

| | |
|---|---|
| | * Al Andalus (M). |
| AnalSTarr | Analecta Sacra Tarraconensia (Barna). |
| Ang | Angelicum (Roma). |
| Ant | Antonianum (Roma). |
| | * Arbor (M). |
| ArchPh | Archives de Philosophie (Paris) |
| ArchdiFil | Archivio di Filosofia (Roma). |
| ATGran | * Archivo Teológico Granadino. |
| | * Augustinus (M). |
| CyF | Ciencia y Fe (BA). |
| CT | La Ciencia Tomista (Salamanca). |
| CdD | La Ciudad de Dios (El Escorial, M). |
| | Crisis (M). |
| | * Cuadernos (París). |
| CuadHisp | * Cuadernos Hispanoamericanos (M). |
| | Dialéctica (Neuchâtel). |
| DivTh (P) | Divus Thomas (Piacenza). |
| FreiZPhTh | Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Suiza) |
| EspConAct | * Espíritu, conocimiento, actualidad (Barna). |
| EstEcles | Estudios Eclesiásticos (M). |
| EstFil | Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander). |
| EstFranc | Estudios Franciscanos (Barna). |
| | Filosofía (Torino). |
| GiorCrFilit | Giornale Critico della Fil. Ital. (Firenze). |
| GiordiMet | Giornale di Metafisica (Pavía). |
| Greg | Gregorianum (Roma). |
| | Humanitas (Brescia). |
| | * Humanitas (Tucumán). |
| | * Ideas y Valores (Bogotá). |
| | Laval Théologique et Philosophique (Quebec). |
| | * Manresa (M). |
| | Mind (London). |
| MiscelComill | Miscelánea Comillas (Comillas, Santander). |
| NewSch | New Scholasticism (Wáshington). |
| NotEstFil | Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán). |
| PhilNat | Philosophia Naturalis (Meisenheim/Glan). |
| PhilJahr | Philosophisches Jahrbuch (Fulda). |
| PhilPhenRes | Philosophy and Phenomenological Research (Buffalo). |
| RazFe | Razón y Fe (M). |
| RevColNSRos | * Rev. de Col. de N. S. del Rosario (Bogotá). |
| RevEduc | * Revista de Educación (M). |
| RevEspPed | Revista Española de Pedagogía (M). |
| RevEspir | Revista de Espiritualidad (M). |
| RevEspTeol | * Revista Española de Teología (M). |
| RevEstPol | Revista de Estudios Políticos (M). |
| RevFil | Revista de Filosofía (M). |
| RevFil (Arg.) | Revista de Filosofía (Argentina). |
| RevIdEst | Revista de Ideas Estéticas (M). |
| RevIntSoc | Revista Internacional de Sociología (M). |
| RevJav | * Revista Javeriana (Bogotá). |
| RevPortFil | Revista Portuguesa de Filosofía (Braga). |
| RevPsGenApl | Revista de Psicología General y Aplicada (M). |
| RevTeol | * Revista de Teología (Argentina). |
| RevIntPhil | Revue Internationale de Philosophie (Brux.). |
| RevMetMor | Revue de Métaphysique et de Morale (Paris). |
| RevMAL | Revue du Moyen Age Latin (Lyon). |
| RevdePhil | Revue de Philosophie (Paris). |
| RevPhiLo | Revue Philosophique de Louvain. |
| RevPhilFrEtr | Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris). |
| RevScPhTh | Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris). |
| RevUnOtt | Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá). |
| | Rivista di Filosofia (Bologna, Torino). |
| RivFilNeosc | Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán). |
| | Sapientia (La Plata, Argentina). |
| | Sapienza (Bologna). |
| | Scholastik (Frankfurt/Main). |
| | Teoresi (Messina). |
| TheMoSch | The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.). |
| | * Theoria (M). |
| | * La Torre (Puerto Rico). |
| UnivAntioq | * Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). |
| UnivPontBol | * Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). |
| VV | Verdad y Vida (M). |
| ZtschrKTheol | Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck). |
| ZeitfPhTh | Zeltschrift für Philosophie und Theologie. |
| ZeitfphF | Zeitschrift für philosophische Forschung (Munich). |

# PUBLICACIONES PENSAMIENTO

*BALMES, en el primer centenario de su muerte*—PENSAMIENTO, vol. 3 (1947), número extraordinario, fuera de serie. Un tomo de 336 págs., 40 ptas.

---

*SUAREZ, en el IV centenario de su nacimiento.*—PENSAMIENTO, vol. 4 (1948), número extraordinario, fuera de serie. Un tomo de 648 págs., 90 ptas.

---

*HUMANI GENERIS.* Texto y comentarios,—PENSAMIENTO, vol. 7 (1951), número 28 (octubre-diciembre 1951). 208 páginas. Contiene el texto latino de la Encíclica *Humani generis* y estudios sobre su contenido filosófico, por J. Iriarte, J. M.ª Díez-Alegría, S. Cuesta, J. Roig Gironella y J. Muñoz. 30 ptas.

---

S. VANNI ROVIGHI. Introducción al estudio de Kant. Traducción por Ramón Ceñal, S. J. Un volumen de 20 × 14 centímetros, 232 págs., 28 ptas.

---

*Ediciones FAX - Zurbano. 80 - Madrid*